

Viorel Vizureanu

---

# PROIECTE FILOSOFICE ALE MODERNITĂȚII



Volumul 1



VIOREL VIZUREANU

---

**PROIECTE FILOSOFICE ALE MODERNITĂȚII**

Volumul I

**VIOREL VIZUREANU**

**PROIECTE FILOSOFICE  
ALE MODERNITĂȚII**

**Volumul I**



*editura universității din bucurești®*

2008

Referenți: **Conf. univ. dr. Sabin Totu**  
**Lector univ. dr. Sebastian Grama**

---

© editura universității din bucurești\*

Șos. Panduri 90-92, București – 050663; Tel./Fax: 410.23.84

E-mail: editura\_unibuc@yahoo.com

Internet: www.editura.unibuc.ro

---

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**

**VIZUREANU, VIOREL**

**Proiecte filosofice ale modernității / Viorel Vizureanu.**

București: Editura Universității din București, 2008

vol.

ISBN 978-973-737-466-0

Vol. 1. – 2008. – Bibliogr. – ISBN 978-973-737-469-1

14(100)

Coperta: **Catinca Florescu**

Tehtnotedactare computerizată: **Constanța Titu**

# CUPRINS

Notă asupra ediției .....	7
I. Aspecte critice și constructive ale filosofiei lui Francis Bacon .....	11
I.1. Scurte considerații cu privire la modernitatea filosofiei baconiene .....	12
I.2. Aspecte critice ale filosofiei lui Bacon .....	19
I.3. Aspecte constructive ale filosofiei lui Bacon .....	28
I.3.1. Conceptul de <i>formă</i> . Perspectiva ontologică și epistemologică asupra formelor baconiene ....	28
I.3.2. Inducția baconiană .....	42
I.4. Scurte aprecieri finale, cu o revenire asupra modernității filosofiei baconiene .....	46
II. Modernitatea filosofiei lui René Descartes – aspecte fundamentale .....	52
II.1. Teoria carteziană a ideilor .....	53
II.1.1. Elemente sumare pentru o încadrare istorică problemei .....	53
II.1.2. Conceptul cartezian de idee .....	58
II.1.3. Naturile simple .....	62
II.2. Ideea de Dumnezeu la Descartes .....	65
II.3. Semnificații ale <i>cogito</i> -ului cartezian .....	76
II.3.1. Contexte de apariție ale <i>cogito</i> -ului .....	76
II.3.2. Tradiția augustiniană a <i>cogito</i> -ului .....	83
II.3.3. <i>Cogito</i> : intuiție sau raționament? .....	87
II.3.4. <i>Cogito</i> -ul ca prim principiu al filosofiei ...	90
II.3.5. Elemente pentru o lectură ontologică a <i>cogito</i> -ului. Esență și existență la Descartes	99

II.4. Impunerea noțiunii moderne de <i>sistem</i> prin filosofia carteziană .....	103
III. Metafizică și teoria cunoașterii la Baruch Spinoza .....	107
III.1. Semnificația <i>metodei</i> în cadrul filosofiei spinoziste .....	108
III.2. Concepția lui Spinoza despre Dumnezeu .....	115
III.3. Elemente de teoria cunoașterii la Spinoza. Teoria spinozistă a ideii .....	127
III.3.1. Genurile cunoașterii .....	127
III.3.2. Teoria spinozistă a ideii .....	131
IV. Logică, metodologie și ontologie în filosofia lui Leibniz	147
IV.1. Aspecte logice ale filosofiei leibniziene. Elemente de bază ale teoriei leibniziene a ideilor .....	148
IV.1.1. <i>Characteristica universalis</i> .....	148
IV.1.2. <i>Ars combinatoria</i> .....	154
IV.1.3. <i>Scientia generalis</i> .....	157
IV.1.4. Elemente de bază ale teoriei leibniziene a ideilor .....	162
IV.1.5. Dificultăți ale poziției leibniziene .....	165
IV.2. Noțiunea de substanță individuală la Leibniz .....	167
Bibliografie .....	195

## **Notă asupra ediției**

Un volum ce își atribuie de la bun început anumite valențe pedagogice, universitare în acest caz, este supus prin chiar acest gest anumitor constrângeri – am zice întru totul „interioare” inițial, și doar apoi „exterioare”, de ordin pragmatic sau instituțional – mai mult sau mai puțin evidente. Avem în vedere, întâi de toate, o anumită „retragere a autorului”, o certă preponderență a – să zicem – informației, conținutului, în dauna anumitor judecăți de valoare și poziționări subiective. Și chiar dacă interpretarea este una originală, foarte „personală” – nu ne referim aici la propriul nostru demers –, ideea acesteia, structura ei trebuie să fie făcută clară, tocmai pentru a putea fi aprehendată corespunzător de cei cărora le este adresată, existând și în acest caz un alt fel de „retragere”.

Se resimte apoi, în strânsă legătură cu observația anterioară, o anumită responsabilitate ce respiră din structura cărții, într-o încercare sinceră – ceea ce nu înseamnă că nu este în același timp, deseori, și „naivă”, dacă nu chiar „înduioșătoare” – de cuprindere a cât mai multor puncte esențiale problematicei în cauză. Renunțăm cu greu la expunerea anumitor idei sau probleme, totul pare a se lega, fiecare element pare a se lumina prin existența întregului. Dar, în ciuda oricăror „amputări”, ceva din „intenția întregului” rămâne și trebuie să rămână întotdeauna.



Nu existența unor astfel de constrângeri este „dăunătoare” – în definitiv nu suntem obligați de nimeni și de nimic să fim profesori și să scriem cursuri –, ci posibilitatea de a da vina pe ele pentru a justifica – nu explicit, firește, în volumele publicate, ci în mărturisirile „orale”, pentru intimi sau pentru sine, ale autorului – eventualele neîmpliniri ale rândurilor scrise.

Mai mult, conștientizarea și adoptarea unor asemenea constrângeri nu trebuie privită niciun moment ca o necesară disciplinare din exterior a unei „năvalnice” vitalități auctoriale, nici măcar ca o dezirabilă și asumată auto-disciplinare, ci ca o expresie a permanenței unei interogații profunde cu privire la propriul – îndrăznim să spunem – destin paideic, cu privire la un mod aparte prin care suntem nu doar „pentru noi” (oricum, la limită, acest lucru este imposibil), ci și – în primul rând chiar – vrem să fim „pentru ceilalți”. În cazul de față, pentru studenți.

Un curs „obișnuit” (mă refer aici la durată și nu la calitățile pedagogice ale titularului) dedicat filosofiei moderne nu va reuși să cuprindă fără doar și poate decât acele articulații conceptuale și tematice care pot structura optim o materie ideatică ce poate părea deseori copleșitoare.

Încercarea de față s-a oprit, sperăm cu folos, chiar asupra definirii filosofiei acestei perioade – cea a secolului al XVII-lea – ca fiind una *modernă*. Am încercat prin urmare să evidențiem, la unii dintre filosofi reprezentativi ai acestei perioade, acele elemente care, în opinia noastră, contribuie în mod decisiv la apariția unui punct de, am zice, inflexiune – și nu de ruptură – în istoria filosofiei.

Perioada, se observă cu ușurință, este una de luptă permanentă între vechi și nou, de o (deconcertantă deseori) efervescență intelectuală unică la prima vedere: apar teme noi, multe dintre acestea apelează – „inconștient”, nu de puține ori – la limbajul vechii filosofii, probleme filosofice anterioare primesc veșminte conceptuale noi, terminologii ale trecutului sunt criticate cu vehemență, idei ale prezentului nu își găsesc încă acel făgaș al dialogului statornicit între gânditori. Și totul pe parcursul doar al câtorva decenii.

Dar, la limită, dacă privim cu o minimă atenție și cu un interes hermeneutic real – fără acea obsesie și deseori orbire contemporană a auto-definirii, obsesie, totodată, a identificării surselor infailibile ale relelor și bunelor ce ni se întâmplă astăzi –, ce epocă istorică nu se aseamănă la rândul său Modernității? Astfel că niciuna dintre ele nu poate avea pretenții la un „tratament special”, în fața niciuneia nu putem invoca informația „copleșitoare” sau „viteza transformărilor”, în fața tuturor rămânem aceiași autori care vor să spună ceva cu sens, să rezume semnificativ pentru a trezi interesul cititorilor sau audienței. Așa că un eventual – dar nedorit de nimeni – eșec va rămâne mereu al autorului. Iar meritele – glumim, firește –, mereu ale epocii cercetate.

\*

Este în intenția noastră, totodată, ca prezentul volum să se constituie și într-un modest semn de prețuire și de recunoștință față de acela care ne-a îndrumat la începuturi chiar prin această fascinantă perioadă din istoria filosofiei, și ne gândim aici la Acad. Alexandru Surdu. Întâlnirea cu profesorul Alexandru

Surdu s-a constituit, fără îndoială, în ceva mult mai mult decât ceea ce se numește îndeobște o îndrumare pedagogică. Pe de o parte, pentru că ceea ce a făcut domnia sa nu a fost să ne învețe, să ne predea o materie sau o disciplină, fie ea foarte interesantă și importantă, ci să trezească în mulți dintre noi pasiunea și – de ce nu am folosi chiar acest cuvânt? – dragostea pentru ceea ce ne alegem să facem în filosofie, ajutându-ne să înțelegem – cu răbdarea și sacrificiul ce îl caracterizează – că fără această dragoste orice demers comprehensiv este sărăcit în mod fundamental, transformându-se în analiză seacă și searbădă de termeni filosofici, într-o „discuție despre cuvinte”.

Pe de altă parte, pentru că Alexandru Surdu nu a fost și nu este nici azi, cu atât mai mult, doar *profesorul* care a marcat decisiv evoluția unora dintre foștii săi studenți, ci și prietenul apropiat al acestora, cel care a avut curajul – pe care puțini dintre noi îl au cu adevărat, până la capăt – de a ni se înfățișa ca om, cu marile sale calități, negreșit. Fără însă a lăsa voit în umbră sau nespus ceea ce l-ar fi putut dezavantaja în ochii noștri. *Omul* Alexandru Surdu a fost și este de aceea el însuși o „lecție” pentru noi cei care îl cunoaștem.

Pentru toate acestea îi mulțumim și îndrăznim să ne mărturisim speranța ca propriul nostru demers să poată fi asemuit într-o bună zi cu cel al domniei sale.

## Aspecte critice și constructive ale filosofiei lui Francis Bacon

*Noul Organon*, lucrarea de referință în care Bacon expune aspectele critice și constructive ale gândirii sale filosofice, urma să constituie partea a doua dintr-un plan general al cunoașterii, cu certe trăsături utopice, intitulat *Instauratio magna*. Doar prima parte a acestuia, *De dignitate et augmentis scientiarum*, a mai fost încheiată, restul de patru părți fiind acoperite doar parțial de lucrările publicate de Bacon<sup>1</sup>.

Aspectele critice din filosofia lui Bacon pot fi subsumate *teoriei idolilor*, care se confundă cu o critică atât a modului natural de raportare cognitivă a minții omenești, cât și a prejudecăților de ordin cultural (în sens larg) și filosofic ce intervin în cadrul acestui proces. Rezumându-ne la planul filosofic, prejudecățile (idolii) s-au făcut simțite, consideră Bacon, în întreaga istorie a filosofiei de până la el, în

---

<sup>1</sup> Mai mult, primele două părți s-ar putea reduce de fapt la una singură, având în vedere faptul că în realitate conținutul *Noului Organon* coincide în cele mai mici amănunte cu anumite părți din *De augmentis*: „dacă eliminăm din această ultimă lucrare tot ceea ce se referă la istorie și la poezie, dacă eliminăm din capitolele despre filosofie tot ceea ce privește teologia și tot ceea ce, în cadrul științei omului, se referă la morală și la politică, rămâne programul științei naturii și logica. Iar *Noul Organon* este exact asta și nimic mai mult, un program al științelor naturii, cu partea corespunzătoare de logică”, J. Béchier, *Histoire de la philosophie*, vol. II, fasc. 1, pp. 31-32.

principal ca urmare a supralicitării unilaterale a rolului jucat în cadrul cunoașterii de intelect, respectiv de simțuri.

Conlucrarea necesară dintre aceste două facultăți este evidențiată în ceea ce se poate numi partea *constructivă* a filosofiei sale, care presupune ca momente esențiale o teorie a *formelor* și o *metodologie inductivă* prin care acestea pot fi descoperite sau, mai exact spus, explicate. De la bun început trebuie subliniat însă că elementul intelectual în cadrul cunoașterii nu ține de sublinierea factorului argumentativ, logic-rațional în sens larg, ci de o „planificare” sau „raționalizare” a experienței, ceea ce o transformă pe aceasta din urmă într-un experiment științific *sui generis*, în instanță de decizie cognitivă. Un alt element constructiv ține de încadrarea „experimentului” științific în ceea ce se poate numi o strategie (pe termen lung) a experimentării, ceea ce presupune atât multiplicarea continuă a instanțelor experimentale, cât și conlucrarea mai multor indivizi în acest proces<sup>2</sup>.

## 1.1. Scurte considerații cu privire la modernitatea filosofiei baconiene

Numeroși istorici ai filosofiei<sup>3</sup> îl plasează pe Bacon la începuturile filosofiei moderne; vom încerca să argumentăm că acesta nu se încadrează totuși în ceea ce am putea numi

<sup>2</sup> Este vorba de o certă prefigurare a ceea ce astăzi numim „comunitate științifică”. O autoare contemporană chiar își va intitula un articol „Bacon -- partizan al cercetării științifice în cooperare” (Rose-Mary Sargent, „Bacon as an advocate for cooperative scientific research”, în M. Peltonen (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, pp. 146-171). Tematica revine viguros în epocă la Descartes, în partea a VI-a a *Discursului*, unde ne putem gândi la anumite influențe baconiene.

<sup>3</sup> Vezi, printre multele exemple, É. Bréhier, *op. cit.*.

paradigma filosofiei moderne, deși în anumite privințe o anticipează, prin dominanta metodologică a filosofiei sale, accentul pus pe experiment, critica rolului autorității și al tradiției în cadrul cunoașterii etc.

Nu trebuie, pe de altă parte, să uităm că aceste aspecte fuseseră deja tematizate încă din Renaștere, ceea ce i-a făcut pe unii comentatori să îl încadreze pe Bacon în continuarea acestei tradiții. Astfel, Robert Blanché consideră că Bacon „nu este un modern decât într-un sens mai larg, în măsura în care este un anti-scolastic. El este un om al Renașterii, cu o exaltare entuziastă, o exuberanță a imaginației și o lipsă a simțului critic care marchează aproape în totalitate mentalitatea acestei epoci”<sup>4</sup>, în vreme ce Karl Jaspers va aprecia că Bacon este ultimul nume mare al Renașterii: „Cu entuziasmul pentru ceea ce este nou caracteristic Renașterii, Bacon a conceput știința ca pe o putere, a ridicat în slăvi imensele posibilități ale tehnicii și a căutat să elimine himerele pe seama unei înțelegeri raționale a realității”<sup>5</sup>.

Dar, pentru a fi corecți, poate că „problema” nu este atât a lui Bacon, cât – dacă acceptăm ca fiind neproblematică atașarea sa ideaticii și mentalului perioadei în cauză – a modului în care

---

<sup>4</sup> *La méthode expérimentale et la philosophie de la physique*, p. 37.

<sup>5</sup> *Introduction à la philosophie*, p. 175. Și cum Renașterea este foarte ofertantă pentru imaginarul istoric și pentru exaltări encomiastice, de la „acest om al Renașterii” (W. A. Green, *Sir Francis Bacon*, p. 7) se ajunge ușor la „a fost un om al Renașterii, la fel de polyvalent ca da Vinci” (Catherine D. Bowen, *Francis Bacon. The Temper of a Man*, p. 17). Mai precaut, se poate considera că Bacon s-a aflat „la cumpăna dintre Renaștere și clasicism. El se situează într-adevăr în ambele secole: este primul dintre moderni dar, prin unele credințe (cum ar fi cea în alchimie) este ultimul dintre antici” (J. Russ, *Aventura gândirii europene*, p. 104).

interpretăm însăși Renașterea, poziționarea acesteia pe un traseu ce are ca punct terminus modernitatea propriu-zisă.

Revenind la Bacon și anticipând totodată, se poate spune că semnificația lui Bacon a fost mai mare pentru științe, pentru dezvoltarea acestora (prin accentul pus pe experimentul organizat, și nu prin vreo descoperire științifică propriu-zisă), decât pentru filosofie *stricto sensu*. Aceasta se poate constata și prin impactul asupra filosofilor din perioada imediat următoare (care i-au cunoscut opera), „cuantificabilă” în lucrările de specialitate ale secolului al XVII-lea în forma unor referiri explicite sau a unor teme baconiene prezente poate în mod difuz. Ceea ce frapază este tocmai lipsa acestor elemente sesizabile la suprafață sau în profunzime – într-o exprimare frustă, ceea ce supraviețuiește din filosofia sa este mai mult spiritul (și acela, cum am văzut, subsumat deseori celui renascentist), decât litera.

Același R. Blanché, un reputat istoric și filosof al științei, este în această privință chiar mai tranșant, având o judecată aspră inclusiv în orizontul păstrat de noi anterior ca oferind resurse „semantice” deosebite pentru demersul baconian: „este o exagerare să facem din el [din Bacon – n.n.] unul din inițiatorii științei moderne. Cel mult putem spune că el a anunțat-o. (...) Calea pe care s-a angajat știința modernă nu este deloc cea pe care o indicase *Noul Organon*”<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> R. Blanché, *op. cit.*, p. 37. La fel de dură este și Catherine D. Bowen: „În știință nu a făcut nici măcar o descoperire. Mult lăudatele sale «forme» s-au dovedit lipsite de utilitate pentru oamenii de știință de laborator. Mai mult, ar fi un nonsens să pretindem că el este părintele metodei inductive, căci aceasta provine încă de la Aristotel. A-l citi pe Bacon cu privire la vânt, căldură, lumină, curenți oceanici înseamnă să ne trezim rătăcind într-un hățiș de folclor, noțiuni provenind de la filosofii greci ai Antichității, superstiții medievale și

De unde și opinia că Bacon este mai mult un „ideolog” sau „propagandist” al științei : „Bacon nu a fost un om de știință, ci un propagandist al științei. (...) Valoroase sunt întrebările pe care Bacon și le pune, nu și răspunsurile”<sup>7</sup>. Ceea ce, trebuie remarcat, nu este totuși puțin lucru – și, oricum, nu este de înțeles întru totul peiorativ –, mai ales la începuturile modernității, când succesele științei aveau nevoie poate tocmai de un astfel de demers „complementar” de susținere...

Firește, imaginea pe care Descartes – pentru a da un exemplu semnificativ – o are despre știință (după cum chiar el mărturisește) este de certă inspirație baconiană. Dar nici un concept-cheie al gândirii lui Bacon, fie el cel de idol, de formă (în înțelesul aparte pe care i-l conferă autorul *Noului Organon*) sau de inducție nu cunoaște „o a doua viață” la începuturile modernității și doar inducția va fi resuscitată ulterior viguros de către J. St. Mill. Iar primul gânditor important care se revendică explicit de la programul filosofic baconian în întregul său va fi abia Maine de Biran, care va propune la începutul secolului al XVIII-lea (la o distanță de două secole!) un *Tratat de descompunere a gândirii*, încercând astfel să realizeze în planul conștiinței proiectul inițiat de Bacon în filosofia naturii.

---

revelații bruște cu privire la viitorul științei” (*op. cit.*, p. 9). Și pentru A. Pérez-Ramos formele baconiene au părut ca fiind „total lipsite de folos în construcția științei moderne” („Bacon’s forms and the maker’s knowledge tradition”, în M. Peltonen (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, p. 99).

În continuarea atâtor critici și un punct pozitiv: „metoda baconiană este și rămâne în parte valabilă pentru ceea ce se numea altădată, într-un sens larg, istorie naturală; ea nu mai convine fizicii [deși, cum am văzut, nu permisesse succese nici în epocă – n.n.], în sensul modern pe care îl dăm acestui termen” (R. Blanché, *op. cit.*, p. 38).

<sup>7</sup> Catherine D. Bowen, *op. cit.*, p. 8.



Și tot anticipând, se poate spune că *această situație se datorează rolului eminamente pasiv prescris de el intelectului* în cadrul cunoașterii, ca și unei eliminări totale a factorului matematic din explicarea naturii, idee strâns legată de altfel de cea anterioară, și care ar putea fi considerată în bună măsură „efectul” acesteia. Bacon va ajunge în cele din urmă la o concepție asupra realității ce are la bază, în ultimă instanță, evidențierea aspectelor calitative din corpuri și nu a celor cantitative, paradoxal însă, într-un cadru cvasi-experimentalist și cu sublinierea dependențelor funcționale între aceste aspecte.

În acest context considerăm că o scurtă paranteză cu privire la raporturile dintre demersurile filosofice ale lui Bacon și Descartes ar fi utilă. Aparent, punctul de plecare al întreprinderii filosofice a lui Bacon se confundă cu cel ulterior afirmat de Descartes din *Reguli*, căci el constată în privința științelor „reducerea lor prematură și pripită în arte și metode”<sup>8</sup>, ca urmare a acestui fapt știința progresând prea puțin sau chiar deloc. Dar el nu va propune decât o unificare metodologică „din exterior” a științelor (prin metoda inducției), căreia nu îi va corespunde și o determinare ontologică, concomitentă, a obiectului științei. Una dintre consecințe va fi și că vom întâlni la Bacon o clasificare a științelor la fel de arbitrară pe cât erau de precipitate pentru el cele criticate anterior<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> *De dignitate et augmentis scientiarum*, Liber primus, § 41, în *Œuvres philosophiques de Bacon*, p. 70.

<sup>9</sup> *De dignitate et augmentis scientiarum* ne oferă un tablou sugestiv în această privință, propunându-ne diviziuni succesive, realizate în spiritul procedurii dihotomic ramist. Prima mare diviziune indică două tipuri de învățătură, cea umană și cea divină. Corespunzător celor trei facultăți ale intelectului – memoria, imaginația și rațiunea – vom avea trei mari științe ale învățăturii

E drept, și Bacon va invoca o un fel de unificare a cunoașterii, dar aceasta are la bază o unitate a naturii și nu a spiritului cunoscător: „Munca omului trebuie să fie îndreptată (...) spre cercetarea și observarea asemănărilor și analogiilor lucrurilor, atât în întreg cât și în parte. Căci acestea *dezvăluie unitatea naturii și pun baza pentru constituirea științelor* (subl. ns.)”<sup>10</sup>.

Totodată, demersul lui Bacon este unul de *refundare din temelii* a cunoașterii, așa cum va fi și cel cartezian, singura posibilitate pentru o dobândire accelerată de noi cunoștințe: „În zadar se așteaptă un mare progres în științe de la adăugarea și altoirea de noi lucruri asupra celor vechi; ci trebuie să începem din nou de la fundamente, dacă nu voim să ne învârtim mereu într-un cerc, cu realizări slabe și neînsemnate”<sup>11</sup>. Acest proces este echivalent în principal, cum se va întâmpla și la Descartes, cu propunerea unei *noi metode*, cea a inducției în acest caz.

---

umane: istoria, poezia și filosofia. Mergând doar pe urmele filosofiei, având în vedere că trei sunt obiectele acesteia, Dumnezeu, natura și omul, vom avea și diviziunea: teologia naturală (*doctrinam de Numine*), filosofia naturală (*doctrinam de natura*) și filosofia omului (*doctrinam de homine*). Acestea presupun o parte generală comună, filosofia primă. La rândul său, filosofia naturii se împarte în teoretică sau speculativă (*inquisitionem causarum*) și operativă (*productionem effectuum*). Cea speculativă se divide ulterior în fizică (care cercetează cauzele eficiente și materiale) și metafizică (care cercetează cauzele finale și formale), iar cea operativă în mecanică și magie, corespunzător aceluiași tipuri de cauze. Matematica este o știință auxiliară (*scientia auxiliaris*) în cadrul filosofiei naturale și este fie pură (aritmetica și geometria), fie mixtă (*perspectiva*, muzica, astronomia, cosmografia, arhitectura, *machinaria*). Pentru mai multe amănunte a se vedea S. Kusakawa, „Bacon's classification of knowledge”, în M. Peltonen (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, pp. 47-74.

<sup>10</sup> *Noul Organon*, II, af. XXVII, ed. rom., p. 153.

<sup>11</sup> *Noul Organon*, I, af. XXXI, p. 40.

Aplicarea acestei metode nu va duce însă la Bacon, după pasul necesar al îndoielii față de toate cunoștințele obținute anterior, la evidențierea unui fundament sigur al cunoașterii, în sensul unui principiu pornind de la care să poată fi obținute ulterior consecințe la fel de sigure ca acesta (cum va fi cazul *cogito*-ului cartezian), iar aceasta ca urmare a faptului că deducția nu joacă la Bacon nici un rol în cadrul cunoașterii.

Pentru Bacon singurele repere metodologice sigure sunt faptul că simțurile constituie unica sursă a cunoașterii, o sursă însă și ea imperfectă și adesea înșelătoare<sup>12</sup> și că demersul cognitiv trebuie să urmărească descoperirea acelor forme ale unor însușiri care sunt prezente în corpuri, postulate în număr finit. Iar certitudinile științei vor fi obținute doar la sfârșitul procesului cognitiv<sup>13</sup>, prin definițiile formelor cercetate.

Acomodarea cu noul demers cognitiv cere și la Bacon *timp*, prefigurând încercările la care va fi supus spiritul în meditațiile carteziene din partea opiniilor preformate în simțul comun sau în filosofia scolastică, opinii care îl asaltează neîncetat: oamenii „trebuie să se străduiască câtva timp să renunțe la noțiunile lor [i.e. la noțiunile false, la idoli] și să înceapă a se familiariza cu lucrurile”<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> La un moment dat Bacon chiar afirmă că „cea mai mare piedică și cauză de rătăcire a intelectului omenesc porcede din grosolănia, slăbiciunile și iluziile simțurilor”, *Noul Organon*, I, af. L, p. 45.

<sup>13</sup> E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, p. 24.

<sup>14</sup> *Noul Organon*, I, af. XXXVI, p. 41.

## 1.2. Aspecte critice ale filosofiei lui Bacon

*Intelectul are la Bacon un înțeles restrâns la capacitatea de abstractizare și clasificare*<sup>15</sup> (idee de sorginte aristotelică), fiindu-i negate atât aspectele constructive legate de domeniul matematic, cât și capacitatea demonstrativă și argumentativă în sens larg. În întreaga filosofie baconiană nu apare nimic care să semene cu o demonstrație sau o argumentație rațională, un procedeu deductiv prin care intelectul să stabilească un adevăr oarecare, să dovedească ceva. După cum mărturisește el, „în procesul general care duce de la simțuri și lucruri la propoziții și la concluzii, demonstrațiile de care ne folosim sunt înșelătoare și nepotrivite aici”<sup>16</sup>. Prin urmare, „cea mai bună demonstrație este experiența, dacă ea nu se oprește la experimentul însuși”<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Deși Bacon se opune aparent intelectului abstractizator : „intelectul omenesc este, prin propria sa natură, înclinat spre abstracții, și consideră ca statornic ceea ce este trecător”. Însă aici abstracțiile intelectului trebuie înțelese ca ipoteze arbitrare, care nu corespund naturii, și nu în sensul clasic al termenului. Ceea ce el contrapune acestui model este de altfel edificator și sprijină interpretarea noastră: „în loc să abstractizăm natura, e mai bine să o *disecăm* (subl. ns.)”, *Noul Organon*, I, af. LI, p. 46.

<sup>16</sup> *Noul Organon*, I, af. LXIX, p. 57.

<sup>17</sup> *Noul Organon*, I, af. LXX, p. 58. Câteodată retorica neatentă a autorului ne poate trimite pe o pistă greșită: „calea noastră de a face descoperiri în științe egalizează intelectele și nu lasă decât puțin loc exercitării superioare a acestora, pentru că ea decide asupra tuturor lucrurilor prin cele mai sigure reguli și demonstrații” (*Noul Organon*, I, af. CXXII, traducerea noastră), frază care pare desprinsă dintr-o scriere carteziană. Dar continuarea imediată este mai mult decât relevantă și confirmă interpretarea noastră inițială: „Prin urmare, contribuția noastră, cum am spus adesea, este mai mult un rezultat al bunului noroc decât al abilității (*quam facultatis*), și mai degrabă un produs al timpului decât al intelectului”.

Experiența pe care o invocă Bacon nu este înțeleasă în sensul modern de experiment, i.e. de verificare a unei ipoteze stabilite în prealabil, ci în cel de adunare în tabele a cât mai multor cazuri în care este prezent în diferite grade, dar și absent, fenomenul (natura) a cărui formă este căutată. „Experiența” capătă oarecum accente de „experiment” doar prin aceea că în cadrul ei este introdusă o structurare rațională *sui generis* a ei (în forma tabelelor). Motivul esențial pentru care ipoteza este exclusă *de plano* din concepția sa asupra științei, în genere, și a experimentului, în particular, este dat de caracterul strict inductiv al științei, care este și acesta un reflex al concepției despre intelect a lui Bacon: în definitiv, a face ipoteze înseamnă pentru el (care le numește pe acestea *anticipații ale naturii*) a permite intelectului să dea naștere unor noi idoli<sup>18</sup>.

Nu doar acest aspect îl îndepărtează pe Bacon de înțelesul modern al experimentului științific, ci și faptul că el „nu se întreabă niciodată care sunt condițiile unei observări corecte, *considerată în sine*, și care sunt precauțiile critice care trebuie să fie asumate”<sup>19</sup>. Fără îndoială cu naivitate, el va considera că de vreme ce putem suspenda intervenția deformatoare a intelectului, va fi posibil, într-un anumit sens, să lăsăm pur și simplu natura să

---

<sup>18</sup> Kant va critica implicit (și sugestiv) concepția lui Bacon, după ce a considerat totuși că acesta a găsit „marele drum al științei”, atunci când va spune că „rațiunea nu sesizează decât ceea ce ea însăși produce după planul ei”, ea trebuind „să meargă înainte condusă de principiile judecăților ei după legi imuabile și să constrângă natura la a-i răspunde la întrebările ei, iar nu să se lase dusă așa-zicând de nas de către ea”; „rațiunea trebuie să se apropie de natură ținând în mână principiile ei ... și în cealaltă mână experimentul”, B XIII, *ed. rom.*, p. 22.

<sup>19</sup> E. Bréhier, *op. cit.*, p. 34.

vorbească de la sine, ceea ce face inutilă precizarea unor condiții suplimentare de desfășurare a experienței.

Unele elemente ale concepției baconiene despre cunoaștere merită atenția noastră, fie și în mod sumar. Mai întâi, *ideile* pe care intelectul le poate dobândi în mod natural nu se aseamănă aproape deloc cu cele după care Dumnezeu a creat lucrurile, idei care, ca forme, se regăsesc în toate aceste lucruri: „Este o mare deosebire între idolii spiritului omenesc și ideile spiritului divin, adică între anumite opinii goale și adevăratele semne și peceti imprimată de Dumnezeu în creaturi”<sup>20</sup>.

În mod natural intelectul nu ajunge la adevăr, el fiind asemeni unei oglinzi deformante: „intelectul omenesc, asemănător unei oglinzi cu suprafața inegală față de razele lucrurilor, amestecând propria sa natură cu aceea a lucrurilor, răstălmăcește și desfigurează imaginea acestora”<sup>21</sup>. El va trebui așa-zicând să se „retragă” și să lase natura însăși să vorbească, prin intermediul experienței.

În această privință Bacon se va constitui într-un critic *avant la lettre* al doctrinei luminii raționale a lui Descartes, din moment ce el consideră că „intelectul omenesc nu este o lumină pură, ci este influențat de voință și de afecte”<sup>22</sup>. Și Descartes va accepta că eroarea este cauzată de intervenția unei voințe (infinite la om, ca și în cazul lui Dumnezeu) în cadrul procesului cognitiv, dar el va fi convins de existența percepțiilor clare și distincte proprii intelectului izolat de simțuri, garantate de către bunătatea infinită a lui Dumnezeu, care nu ne poate înșela.

<sup>20</sup> *Noul Organon*, I, af. XXIII, p. 39 (traducere ușor modificată).

<sup>21</sup> *Noul Organon*, I, af. XLI, p. 42.

<sup>22</sup> *Noul Organon*, I, af. XLIX, p. 45.

Există, surprinzător, în această privință, și exprimări care îl apropie pe Bacon de Descartes și care par a contrazice afirmația noastră anterioară. Astfel, el va nota că „orice smulge intelectul din obișnuințele lui netezește și nivelează domeniul său pentru ca să primească lumina uscată și pură a ideilor”<sup>23</sup>. Dar, evident, aici nu este vorba de intuiție sau de percepție clară și distinctă, căci lumina – în puritatea ei – aparține ideilor însele și nu spiritului cunoscător.

Cu alte cuvinte, este o lumină ce vine „din exterior”, iar pentru a o observa trebuie ridicat vâlul prejudecăților dobândite ca urmare a naturii omenești imperfecte. Lumina la care facem apel este naturală, dar aceasta pentru că este chiar a naturii, și nu pentru că este sădită de la natură *în noi* – nu este, prin urmare, lumina naturală a rațiunii pe care o vom întâlni la Descartes: „căci pentru descoperirea lucrurilor (*rerum inventio*) trebuie să lucrăm în lumina naturii (*a naturae luce*), și nu să coborâm din nou în tenebrele Antichității”<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> *Noul Organon*, II, af. XXXII, p. 159.

<sup>24</sup> *Noul Organon*, I, af. CXXII (traducerea noastră). „Tenebrele Antichității” fac aluzie la demersul de tip umanist de a căuta adevărul doar în scrierile clasiceilor greci și latini.

Un alt mod de a înțelege critica intelectului este prin prisma faptului că ceea ce rezultă din intelectul însuși este prea sărac pentru a reda bogăția naturii. Această idee este înfățișată într-un admirabil stil literar de către Bacon: „Ceilalți, fie ei antici sau moderni, au băut din științe lichidul crud ca apa care izvorăște de la sine din intelect sau care, precum în dialectică, este adus la suprafață cu roata dintr-un puț [dialectica nu face să aducă la suprafață treptat ceea ce este conținut deja în intelectul însuși – n.n.]. Pe când noi bem și oferim apelor a bea o băutură din struguri nenumărați, copți, gata de cules, selectați și desprinzi de pe rădăcină în ciorchini, storși apoi în teasc, în fine filtrați și lămpesați în vase.” (*Noul Organon*, I, af. CXXIII; traducerea noastră). Intelectul sădăște această bogăție; finit, el este doar unul dintre lucrurile create de către Dumnezeu; el nu poate, din sine însuși, să recupereze infinitatea creației divine – lumina.

În plus, o idee este pentru Bacon relația care se stabilește între o anumită însușire (natură) și forma acesteia, de fapt o definiție a formei naturii respective în termeni de gen proxim și diferență specifică (după cum vom vedea).

Este binecunoscută apoi *critica silogismului* pe care o întreprinde Bacon. Silogismul are o semnificație negativă la Bacon atât pentru că nu este și nu poate fi un instrument de extindere a cunoașterii noastre, nu ține de *ars inveniendi* (argument reluat ulterior și de Descartes), cât și pentru că, deși formal corect, el nu face decât să perpetueze și chiar să dea aparența de cunoaștere premiselor și noțiunilor greșit formate ce îl compun. În exprimarea lui Bacon, „logica, de care se abuzează acum, servește mai mult să statornicească și să fixeze erorile (care se ascund în noțiunile obișnuite) decât să cerceteze adevărul; de aceea ea este mai mult dăunătoare decât folositoare”<sup>25</sup>. *Silogismul nu face decât să perpetueze erorile (iluziile) cognitive originare ale intelectului, erori ale căror ilustrări sunt însăși noțiunile utilizate.*

Ce-i drept, există și noțiuni, așa-zicând, bine formate, care nu înșală „prea mult”: sunt cele ale *speciilor inferioare* (om, câine, etc.), ca și cele desemnând *datele nemijlocite ale simțurilor* (cald, rece, alb, negru etc.). Dar cum „elementele” la care ele se referă se găsesc amestecate în lucruri cu alte componente și cum universul fizic se găsește într-o mișcare continuă, ele nu oferă o bază solidă de la care să se poată pleca în reconstrucția științei.

În plus, este semnificativ faptul că, deși noțiunea „caldului” este una „bine formată”, principalul exemplu oferit de

---

<sup>25</sup> *Noul Organon*, I, af. XII, p. 37.



Bacon pentru defnirea formei unei însușiri (naturi) este tocmai cel al căldurii (vezi partea a doua a *Noului Organon*). Explicația plauzibilă ține cont de faptul că noțiunea caldului este formată în individ, în corespondență cu o afectare sensibilă a acestuia, dar că ea nu dă seama și de esența fenomenului (ce se găsește „în exterior”, în natură și va fi identificată cu un anumit tip de mișcare). A încerca o defnire a căldurii pornind doar de la aceste prime date sensibile nu înseamnă pentru Bacon decât a raționa asupra cuvintelor, în maniera scolasticii<sup>26</sup>.

Această concepție (critică) asupra intelectului și a mijloacelor sale de cunoaștere își găsește o formă oarecum sistematică în faimoasa sa *teorie a idolilor*. Aparent doar prima categorie a idolilor (cei ai tribului) desemnează *stricto sensu* rezultatele activității intelectului, celelalte categorii fiind consecințele factorilor de natură educațională, lingvistică, socială și culturală. Dar, prin faptul că intelectul nu poate corecta aceste deformări ale realității, el devine „răspunzător” și pentru acestea. Constatăm și aici o consecință a faptului că la Bacon intelectul nu are în mod natural o funcție critică, activă în cadrul demersului cognitiv, ci doar una pasivă, de receptare, în cel mai bun caz una de organizare a experienței în cadrele ei raționale generale<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Din această perspectivă trebuie spus că inducția va avea un reflex și în planul lingvistic, oferind și adevărata semnificație a noțiunilor, cel puțin a celor desemnând naturile supuse cercetării.

<sup>27</sup> O asemenea imagine a intelectului la Bacon pare a o nega A. Pérez-Ramos atunci când face observația că „trebuie să existe o formă [a însușirii sau naturii cercetate – n.n.] la care simțurile nu pot să ajungă, al cărei construct (*construal*) este opera intelectului ascultând de (*governed by*) adevărata metodă, adică de inducție” (*op. cit.*, p. 105). Dar dacă am înțelege forma în sensul unui aport constructiv al intelectului, atunci ar însemna că orice propunere (în general) a acestuia ar fi rezultatul „activității” sale. În plus, chiar în

Cu toate acestea, idolii baconieni nu sunt „sofisme, erori de raționament, ci dispoziții defectuoase ale spiritului, ca un fel de păcat original, care ne face să nu luăm în considerare adevărata natură a lucrurilor”<sup>28</sup>, i.e. veritabilele forme ale acestora. Intellectul greșește nu doar punctual, în procesualitatea sau aplicarea sa (vezi problema silogismului), ci în mod fundamental, prin însăși natura sa. La limită, am putea spune că idolii nici nu sunt erori, ci doar metafore ale realității, metafore, după cum vom vedea, necesare în cadrele vieții cotidiene, mai ales ale celei sociale, dar inoperante din punct de vedere științific.

*Idolii tribului (idola tribus)* sunt erorile care își au izvorul în însăși natura omenească, atât în simțuri, cât și în intelect. O înclinație tipică, naturală a intelectului este cea de a aduce mereu dovezi în sprijinul unei opinii deja acceptate, de a construi necritic argumentații în favoarea acesteia.

Ceea ce invocă aici Bacon este importanța pentru cunoaștere a „cazurilor contrare”, a probelor negative, a celor care infirmă o anumită constatare inițială. Vom vedea că, în cadrul inducției, Bacon va construi un tabel separat al acestora, evidențiind în mod special semnificația cognitivă a exemplurilor negative.

---

fraza citată, acea operă a intelectului este „guvernată” de inducție (se supune acesteia), cu alte cuvinte de experiența organizată doar în cadrele ei generale de către intelect.

<sup>28</sup> E. Bréhier, *op. cit.*, p. 33. Cu toate acestea Bacon face o paralelă între idioli și sofisme: „teoria idolilor este față de explicarea naturii ceea ce este combaterea sofismelor în dialectica obișnuită”, *Noul Organon*, I, af. XL, p. 41. Însă este clar că la Bacon idolii și sofismele aparțin unor domenii diferite, chiar, am putea spune, unor paradigme diferite ale cunoașterii: cea prin experiență și cea discursivă, prin simple cuvinte.

O altă greșeală inerentă intelectului este amestecarea elementelor ce țin de natura sa cu cele ale naturii lucrurilor. Din această perspectivă se constată fie o tendință de introducere a unor uniformități și ordonări teoretice, străine lucrurilor (legități ce nu izvorăsc din lucrurile cercetate – în acest sens matematica nu va putea fi decât suspectă pentru Bacon, ea rămânând cu un rol auxiliar în doctrina sa), fie una de antropomorfizare a naturii sau de introducere a cauzelor finale în cunoaștere<sup>29</sup>.

*Idolii peșterii (idola specus)* sunt acele greșeli care sunt datorate constituției particulare a individului, constituție înțeleasă – pentru a adopta un limbaj apropiat de zilele noastre – în polimorfia sa fizică, psihico-afectivă, intelectuală, educațională etc. Chiar modul în care sunt construite doctrinele filosofice ține de preferințele subiective ale autorilor și nu își găsește un corespondent în ordinea naturii pe care încearcă să o înfățișeze. Fizica lui Aristotel, de pildă, consideră Bacon, este în întregime subordonată logicii sale (în urma unui fel de decizii personale, arbitrare), ceea ce o face inutilizabilă. Dar, practic, nu există pentru Bacon *nicio teorie* filosofică (în sens larg) sau științifică, fie ea de natură dogmatică (i.e., pentru Bacon, raționalistă) sau empiristă, care să merite atenția sa.

*Idolii forului (idola fori)* sunt greșelile care decurg din utilizarea limbajului. Bacon dezvoltă rudimentele unei teorii *sui generis* a „tiraniei limbajului” asupra omului. Este o iluzie să

---

<sup>29</sup> Această perspectivă critică este o constantă a filosofiei sec. al XVII-lea. Exemplele cele mai cunoscute sunt Descartes și, mai ales, Spinoza (vezi îndeosebi *Etica* I). Este un punct în care filosofia modernă se desparte în mod clar de modul de concepere a realității în gândirea scolastică. Ulterior, Leibniz va propune o reinserție a finalismului în cunoaștere.

credem, arată Bacon, că rațiunea poruncește cuvintelor. Problema nu este aici legată de utilizarea cotidiană, obișnuită a limbajului, ci de faptul că filosofia și științele sunt obligate a folosi aceleași cuvinte care au fost „formate potrivit priceperii mulțimii”, care „taie lucrurile după acele linii care sunt cele mai izbitoare pentru intelectul vulgar”.

Regăsim aici, totodată, și viziunea tipică a nominalismului, prevalentă de altfel în Anglia, atât înainte, cât și după Bacon. Limbajul este un efect al cerințelor impuse de comunicare, are o natură socială, convențională. Numele nu exprimă esențele lucrurilor, nu sunt „etichete” ale acestora. Modalitatea – ea însăși necritică – în care Bacon crede că poate depăși prin inducție inconvenientul acestor „idoli” este însă îndoielnică, chiar naivă am putea spune.

*Idolii teatrului (idola theatri)* sunt erori care își au izvorul în doctrinele filosofice. Ele țin atât de aceste sisteme filosofice în ansamblul lor (de ceea ce în limbaj modern s-ar numi viziunile totalizatoare despre realitate), cât și de teze particulare care sunt conținute în acestea și sunt preluate necritic ca principii ale diferitelor științe.

Regăsim astfel o tendință marcantă, tipică Renașterii și Reformei, ulterior și întregii gândiri moderne, de critică a autorității și tradiției.

Este de remarcat faptul că, deși Bacon realizează o trecere în revistă a idolilor intelectului omenesc, în genere ai facultăților cognitive ale omului, aceasta nu deschide spre o analiză sistematică a lor, spre o critică a intelectului însuși care să permită decelarea acelor mecanisme care generează greșelile și, în general, evidențierea limitelor cunoașterii omenești. Cum

subliniază și Cournot, Bacon nu a întreprins nicăieri „descrierea și critica intelectului omenesc. Cu atât mai puțin pare să își fi propus studiul filosofic al spiritului omenesc, considerat în el însuși, și nu în măsura în care se ocupă de cunoașterea lucrurilor exterioare”<sup>30</sup>. O examinare a idolilor (o trecere în revistă a lor) fără o critică a intelectului însuși cade în principiu și ea sub judecata pe care tocmai o formulează.

### **1.3. Aspecte constructive ale filosofiei lui Bacon**

#### **1.3.1. Conceptul de *formă*. Perspectiva ontologică și epistemologică asupra formelor baconiene**

După cum s-a remarcat, formele baconiene par a fi trezit doar un interes pur istoric, atât în rândurile contemporanilor, cât și în secolele următoare. Din punct de vedere al construcției științei moderne, ele au apărut ca un „instrument cu totul nefolositor”<sup>31</sup>. Cu alte cuvinte, metoda inducției care completează partea constructivă a filosofiei sale, ar putea fi menținută ca o contribuție valoroasă teoretică și practică, în timp ce formele pot și trebuie să fie abandonate din perspectiva spiritului științific modern.

---

<sup>30</sup> *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, p. 579.

<sup>31</sup> A. Pérez-Ramos, *op. cit.*, p. 99. În aceeași termeni privea lucrurile, la începuturile secolului XX, și Lalande (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. I, p. 268) atunci când trecea în revistă diversele accepții ale noțiunii de formă.

Totuși, ce a făcut ca această utilizare specific baconiană a noțiunii de formă, căzută repede în desuetudine, contribuind chiar la discreditarea lui Bacon în fața contemporanilor săi, să faciliteze totuși afirmarea mecanicismului?<sup>32</sup> Ce conferă deci demersului lui Bacon caracteristica *noului*, cu referire la conceptul-cheie de *formă*, dacă nu pentru imaginea teoretică asupra științei, măcar pentru practica științifică?

În ordine ontologică, *formele* desemnează la Bacon ingredientii ultimi ai tuturor lucrurilor. Este important de subliniat faptul că Bacon nu propune un proiect ontologic în sens clasic, dar că experimentalismul său are o necesară încheiere ontologică, fără de care ar deveni incomprehensibil. Deși postulate, și postulate într-un număr finit, și totodată numite în strânsă legătură cu experiența senzorială, dar fără a putea fi sesizate sau deduse în mod direct din aceasta, formele sunt de regăsit, sunt cunoscute abia la sfârșitul aplicării metodei inducției. Acest aspect este strâns legat de cel operativ, de faptul că a cunoaște o formă înseamnă a cunoaște cum „acționează” ea, la ce procese naturale dă ea naștere.

Dat fiind acest lucru, în interpretările contemporane aspectul epistemologic primează și dictează asupra celui ontologic. După cum se exprimă A. Pérez-Ramos, componenta *operativă* prezentă în gândirea lui Bacon, în strânsă legătură și cu conceptul central de *formă*, constituie un exemplu pentru modul în care „ontologia rezumă (*recapitulates*) epistemologia”<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> „Ceea ce este echivalent cu a spune că acel ceva ultim din care este compusă lumea este făcut să depindă sau este dictat de teoria cu privire la felul țelului pe care o concepție dată asupra cunoașterii îl postulează ca fiind fezabil și totodată dezirabil”, *op. cit.*, p. 105.

În fond sugestia celor două interpretări / lecturi posibile ale formei, ontologică și epistemologică, este redată în mod clar de expresiile pe care Bacon însuși le folosește ca echivalente pentru formă. Ontologic vorbind, forma se confundă cu „lucrul însuși” (*ipsissima res*), semnificația epistemologică fiind dată prin echivalarea ei terminologică cu „legea și determinarea actului pur (*lex et determinatio actus puri*)” (sau „lege” pur și simplu). În afară de expresiile menționate, Bacon mai folosește și alte sinonime pentru formă, cum ar fi „adevărata diferență (*vera differentia*)”, „natura creatoare de natură (*natura naturans*)”, „izvor sau sursă a emanației (*fons emanationis*)”<sup>34</sup>, cu certe trimiteri ontologice, precumpănitoare.

Prin prisma acestor două aspecte, filosofia lui Bacon a fost caracterizată fie – cu deschideri ontologice – ca o *filosofie corpusculară*<sup>35</sup>, fie – prin accentuarea aspectului epistemologic – ca o *filosofie experimentală*<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Vezi *Noul Organon*, II, af. I-II, XVII, pp. 105-106, 133.

<sup>35</sup> Lalande, de exemplu. În acest caz formele baconiene sunt echivalate cu niște particule, invizibile din cauza micimii lor, care însă prin gruparea sau poziția lor explică fenomenele fizice. Fără îndoială că și denumirea de „filosofie corpusculară” posedă propriile sale ambiguități, de vreme ce pentru Lalande reprezentanții ei sunt Bacon, Descartes și Boyle (*op. cit.*, vol. 1, p. 137), iar pentru A. Flew ar fi vorba de Gassendi, Boyle și Locke (vezi articolul despre „corpuscular” din al său *Dicționar de filozofie și logică*).

Relevând punctele certe de apropiere dintre demersul lui Bacon și cel al lui Boyle, susținătorul marcant al ideii corpuscularității, A. Pérez-Ramos amintește că „nicio figură majoră a filosofiei europene nu a lăsat să se înțeleagă că există o prăpastie conceptuală între doctrinele corpusculare de la mijlocul secolului al XVII-lea și idiosincraticele forme baconiene. Termenul însuși [de formă – n.n.] cade în uitare ca urmare poate a prea marii apropieri de formele substanțiale pe care exponenții teoriei corpusculare le-au eliminat în cele din urmă din edificiul științei moderne” (*op. cit.*, p. 117).

<sup>36</sup> Este cazul lui Bréhier, printre alții.

Această ambiguitate ontologico-epistemologică își are rădăcina în însuși demersul aristotelic la care Bacon se raportează în mod constant, implicit sau explicit, critic sau prin preluare și asimilare, în măsura în care forma la Stagirit poate fi studiată atât în orizontul ontologiei (metafizicii), cât și în cel al fizicii.

Bacon nu pare nici el conștient, așa cum nu au fost nici filosofii Renașterii sau cei ai începutului filosofiei moderne (cu excepția lui Leibniz), de ceea ce datorează în gândirea lor scolasticii și lui Aristotel, în condițiile în care tocmai aceștia erau de regulă adversarii lor declarați<sup>37</sup>.

Ceea ce frapează în cazul filosofilor amintiți nu este atât importul sau preluările inconștiente din gândirea predecesorilor (în măsura în care folosim aproximativ același limbaj, chiar tehnic-filosofic, cu toții suntem tributari acestui procedeu), ci naivitatea cu care ei consideră că rup cu trecutul, adoptând totodată „necritic” numeroase elemente din terminologia anterioară<sup>38</sup>.

Iar termenul de *formă*, esențial pentru Bacon, ar fi putut să nască în mod evident suspiciuni în privința modului în care este utilizat, ca urmare a unei istorii bimilenare de ocurențe celebre<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Astfel că R. Blanché va fi îndreptățit – cel puțin în parte – să remarce că „dacă Bacon se opune științei aristoteliciene, spiritul său rămâne închis tocmai în cadrele gândirii lui Aristotel” (*op. cit.*, p. 38)

<sup>38</sup> Chiar și termenul de *metodă*, considerat eronat în multe din interpretările de azi contemporane ca fiind o contribuție decisivă în cunoaștere a filosofiei secolului al XVII-lea, are o bogată pre-istorie imediat anterioară, în Renaștere, când întâlnim numeroase încercări de conceptualizare, de care însă Descartes și ceilalți gânditori nu par a se preocupa. Excepția o constituie din nou Leibniz, care îi citește pe și citează din Agricola și Zabarella.

<sup>39</sup> Suspiciuni pe care nu le va lua în seamă, de exemplu, nici Descartes cu privire la cvasi-totalitatea termenilor importanți folosiți de el, considerând că aceștia sunt evidenți prin sine și nu au nevoie de vreo explicație suplimentară, cu atât mai puțin de vreo raportare istorică. Astfel că el nu are nici un



Este utilă prin urmare o schițare a *fundalului aristotelic* al problemei. În linii mari, *eidos*-ul poate fi tradus prin *formă* sau *cauză formală*, atunci când Aristotel se referă la substanțele compuse (având ca sinonim *morfe*)<sup>40</sup>, respectiv prin *specie*, determinată de gen și diferență, atunci când acesta are în vedere contextul logico-predicațional<sup>41</sup>. În primul caz *eidos*-ul se opune materiei (*hyle*), în cel de-al doilea genului (*genos*)<sup>42</sup>.

În uniune cu materia, *eidos*-ul ca formă alcătuiește substanțele compuse sensibile veșnice (corpurile cerești) sau pieritoare (animalele, plantele, etc.). Aceste substanțe constituie obiectul fizicii, „căci ele sunt împreunate cu mișcarea”<sup>43</sup>. Fizica trebuie să dea seama de generarea (nașterea) și corupția (pieirea, distrugerea) acestora.

*Eide*-le aristotelice permit clasificarea, i.e. pot fi dispuse pe o scară ce urcă de la *atomon eidos* (*infima species*), care nu mai pot fi scindate în specii mai restrânse ci doar în indivizi, prin

„scrupul” în această privință : „după ce a binevoit – în *Principia Philosophiae* – să explice sensul termenului *cogitatio*, își declară intenția de a nu explica numeroși alți termeni de care se servise deja sau de care se va servi ulterior întrucât aceștia îi par clari prin ei înșiși, și nu numai clari, dar și cunoscuți prin sine [*per se*]. (...) După care adaugă : «Am remarcat adesea că filosofi au comis greșeala de a încerca să explice, prin definiții logice, lucruri foarte simple care sunt evidente de la sine, ceea ce nu a condus decât la a le face mai obscure» [*Principia Philosophiae*, P. I, c. 10; AT, VIII, 8]”, E. Gilson, *L'être et l'essence*.

<sup>40</sup> *Metafizica*, 1042 a 26-30, unde apare *morfe* (*eidos* este echivalat aici și cu *lógos*).

<sup>41</sup> Ca în *Categoriile*, 2 a-b.

<sup>42</sup> Vezi M. Florian, *Indice terminologic* în volumul *Organon* IV, Editura științifică, București, 1963.

<sup>43</sup> *Metafizica* 1069 a, 34-35, *ed. rom.*, p. 459. „Car elles impliquent le mouvement” – „căci ele implică (sau au drept consecință) mișcarea”, în traducerea lui Tricot.

*eide* tot mai cuprinzătoare, numite genuri (*gene*), până la *kategoriai* (*summa genera*)<sup>44</sup>.

După cum se observă, forma poate deveni obiect de studiu oarecum „în sine”, prin intermediul definiției (fiind vorba aici doar de o separare logică, nu și ontologică, după cum remarcă Aristotel, altminteri s-ar fi consemnat o întoarcere la platonism; ontologic vorbind, formele nu ființează în afara materiei), sau poate fi pusă în conjuncție cu materia și studiată în orizontul fizicii. Cu alte cuvinte formele pot sta „pentru caracteristicile esențiale ale unui lucru (în jargon scolastic, *nota* sau trăsăturile, caracteristicile acestuia) dar și pentru comportamentul sau funcția pe care acel lucru le dezvăluie (în latină, acel *vis effectrix* al său)”<sup>45</sup>.

În limba latină, în urma unui îndelungat proces de decantare, *eidos* va fi tradus după sensurile relevate anterior, prin *forma*, respectiv *species*. Dar, în general, se poate spune că *forma* este utilizat atunci când ne referim la *caracterul comun*, în timp ce *species* desemnează *specia* sau *clasa* de obiecte constituită de posesia acelui caracter comun. În context strict fizic, este folosit *forma*<sup>46</sup>. Este de remarcat însă că la începuturile întrebuirii lor în limba latină ele erau folosite nediferențiat, *forma* având avantajul de a putea oferi genitivul și dativul plural care nu se putea realiza plecând de la *species*<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> Cf. F.E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, Humanitas, 1993, p. 80.

<sup>45</sup> A. Pérez-Ramos, *op. cit.*, p. 101. „Urmașii scolastici ai lui Aristotel au eșuat în general în menținerea separației între cele două domenii, astfel încât teoriile lor s-au pretat la o complexitate și la un grad crescut de elaborare, dar și la confuzii și la o mai mare prolixitate” (*ibidem*).

<sup>46</sup> De exemplu, Thoma d'Aquino, *Despre principiile naturii*.

<sup>47</sup> Cf. A. Lalande, *op. cit.*, p. 267, notă la articolul despre *formă*.

Alte două scurte observații în același sens. Întâi, trebuie remarcat că lista baconiană de naturi (sau însușiri) care sunt manifestările formelor ascunse (dens – rarefiat, cald – frig, greu – ușor, etc.), reproduce cuplurile de proprietăți pe care Aristotel le expusese în cartea a IV-a a *Meteorologiei* sale. Însăși conceperea naturilor în cauză ca manifestări ale unor forme sau esențe, care le produce, este de sorginte aristotelică<sup>48</sup>. Prin urmare, au existat istorici ai filosofiei care au afirmat că *Noul Organon* „are același scop manifest ca și vechiul [organon]: cunoașterea formelor și a esențelor, pornind de la fapte, prin intermediul inducției”<sup>49</sup>.

Ambiguitatea raportării baconiene față de Aristotel în privința formelor este sugestiv surprinsă de N.E. Emerton: „Bacon înțelege forma în termenii unei dispunerii ordonate a materiei și totodată ca o lege, ca divinul *fiat*... [Forma a fost] exprimată în termenii unei legi mai degrabă decât în cei ai unei

<sup>48</sup> E. Bréhier, *op. cit.*, p. 33.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 34. În legătură cu raportarea subtilă sau chiar „ascunsă” – dar, cum vedem, constantă – a lui Bacon la Aristotel (aceasta putând fi critică sau constructivă) să mai consemnăm și faptul că metaforele pe care el le invocă în respingerea celor pe care el îi numește empiriști (*empirici*) și dogmatici (*dogmatici*; raționaliști în limbaj modern), trimit la exemple pe care le utilizează Aristotel în *Fizica*: pentru Bacon, primii sunt precum furnicile (*formicae more*), care se mulțumesc să strângă pentru ca apoi să-și consume proviziile, ceilalți precum păianjenii (*araneorum more*), care urzesc pânze a căror materie este extrasă din propria lor substanță (*Noul Organon*, af. XCV, p. 80). Căci filosoful trebuie să fie, apreciază Bacon, precum albinei, să strângă polenul florilor, dar să îl transforme pe acesta în miere. Ce-i drept, termenii apar într-un alt context la Aristotel în *Fizica*: „Dar aceasta [că lucrurile naturale, precum cele artificiale sunt produse și ele în vederea unui anumit scop – n.n.] este vizibil mai ales la alte animale decât omul, care nu acționează nici prin intermediul artei, nici cu ajutorul cercetării, nici prin deliberare; de unde și această întrebare: păianjenii, furnicile și vietățile de acest fel lucrează cu ajutorul gândirii (*nous*) sau cu ceva asemănător?” (199 a 20-24).

structuri materiale ușor de vizualizat, ceea ce însă era, totodată, mai practic, sugerându-se căi prin care activitatea formei putea fi cercetată experimental. Bacon a fost capabil să combine o atitudine critică față de scolasticism cu aprecierea pozitivă a unor idei aristoteliciene; într-adevăr, el a fost deseori apropiat lui Aristotel în acest demers. Din această tradiție el a preluat accentul pus pe legătura formei cu materia, înțelegerea formei ca lege, ca ordine și ca act, utilizarea configurației interne, recunoașterea cauzelor materiale și eficiente ca purtători (*vehicles*) ai formei și ierarhia formelor în inferioare și superioare”<sup>50</sup>.

Care sunt totuși acele elemente care îl îndepărtează pe Bacon de simpla preluare a unui concept cheie al terminologiei filosofice aristotelice? Îl apropie ele în mod decisiv pe Bacon de spiritul filosofiei moderne sau, din contră, creează doar o aparență în această privință<sup>51</sup>?

*Un prim element esențial de diferențiere ține de faptul că Bacon nu caută forme ale lucrurilor, ci forme ale însușirilor (naturilor) care se manifestă în acele lucruri. Căci, așa cum el însuși mărturisește, „nu vorbim despre forme asociate, care sunt, cum am observat, combinații de naturi simple potrivit cu mersul obișnuit al universului” (exemplele de asemenea forme pe care nu le are în vedere sunt leul, acvila, etc.). Cu alte cuvinte, el va cerceta in extenso în Noul Organon forma căldurii sau a albeții,*

---

<sup>50</sup> *Apud* A. Pérez-Ramos, *op. cit.*, pp. 100-101.

<sup>51</sup> Pentru A. Pérez-Ramos „căutarea unor precedente ideatice nu trebuie să eclipseze pretenția de netăgăduit a lui Bacon pentru noutate precum și modalitatea în care această pretenție poate fi articulată cu stilul de gândire și paradigma cunoașterii umane adoptate atât de entuziast de el odată cu concepția sa despre *scientia operativa*, concentrată în întregime asupra supunerii mai degrabă decât contemplării Naturii” (*op. cit.*, p. 101).

nu forma unui copac sau a unui câine, să zicem (sau a unui *corp*, a unui individual oarecare).

Din această perspectivă, analogia din *The Advancement of Learning* este deosebit de sugestivă: a căuta formele substanțelor (individuale) ar semăna cu a căuta formele tuturor cuvintelor care se pot forma, ceea ce este o sarcină peste măsura omului, căci numărul acestora este practic infinit. Altceva este însă a căuta „forma acelor sunete sau foneme care constituie literele simple”, pe baza numărului lor finit construindu-se întreaga mulțime a cuvintelor. „În același mod, a cerceta forma unui leu, a unui stejar, a aurului, ca să nu mai zicem a apei sau a aerului, este o întreprindere în van; dar a cerceta formele simțurilor (*of sense*), mișcării voluntare, vegetației, culorilor, greului și ușorului, densității, rarefierii, căldurii, recelui, și toate celelalte naturi și calități, care, precum literele unui alfabet, nu sunt multe, și din care sunt constituite esențele (susținute de materie) tuturor creaturilor; a cerceta ... adevăratele forme ale acestora reprezintă acea parte a metafizicii de care ne ocupăm acum”<sup>52</sup>.

<sup>52</sup> *Apud* A. Pérez-Ramos, *op. cit.*, p. 103 (vezi și *De augmentis scientiarum*, ed. cit., p. 189). Se poate considera astfel că formele alcătuiesc un *abecedarium Naturae*, i.e. „o listă sau un canon de proprietăți fizice fundamentale care, prin combinare și recombinație în diferite moduri, dau naștere diversului experienței sensibile. Totuși, o asemenea mulțime privilegiată nu depinde de nici o informație empirică, ci pare a fi stabilită *a priori*. Natura, ca o colecție de individuale ordonate conceptual în clase, poate fi infinită; numărul componentelor minimale de acest fel este însă finit” (A. Pérez-Ramos, *op. cit.*, p. 103).

Comparația structurii naturii cu un alfabet are o tradiție venerabilă, ce coboară, după cum subliniază și autorul citat anterior, cel puțin până la Lucrețiu: „Ci mai degrabă socote că sunt elemente comune/ Multor din lucruri, întocmai cum litere vezi în cuvinte,/ Nu însă c-ar exista și ceva fără prime seminte”; „Deci într-același întreg neasemenea forme-s grupate/ Și din

Un corp va fi alcătuit dintr-un conglomerat de mai multe însușiri, care pot fi considerate „naturi simple”<sup>53</sup>. Este de remarcat faptul că Bacon nu va încerca să explice și cum se articulează această alăturare de forme, cum „funcționează” ea pentru a explica un lucru anumit. Motivul pare a fi cel amintit anterior, și anume faptul că Bacon nu este interesat de corpuri ca totalități. El nici nu va încerca să propună un model teoretic, cu titlu de ipoteză ontologică, asupra modului în care formele „comunică” sau configurează o structură a realității. Este și acesta un motiv pentru care teoria sa se îndepărtează de ontologic spre epistemologic. Ceea ce se obține este un *pluralism ontologic incomplet* (în sensul unui pluralism ontologic *parțial configurat*).

Din punct de vedere teoretic, ceea ce se obține este o definiție a formei respective în termeni de gen proxim și de diferență specifică, printr-un proces de specificare continuă. În ciuda faptului că Bacon apropie aici forma de specie, înscriind-o într-o definiție clasică, subliniem încă o dată faptul că el nu definește cu această ocazie o specie în sens clasic-aristotelic, ci o însușire / natură ce apare în mai multe corpuri.

---

semințe-n amestec își ia orice lucru-ntocmire./ Mai mult, oriunde în versuri pe care le cânt pentru tine,/ Slove atâtea cum vezi, sunt comune la mai multe cuvinte,/ Totuși, să mărturisim, e nevoie, că vorbe și versuri,/ Toate-s făcute din altă și altă-ntrupare de semne./ Nu că nu au uneori multe litere-ntocmai aceleași/ Și că nu pot doi întregi din aidoma părți chiar să fie,/ Dar îndeobște-nre ele nu sunt chiar cu totul asemeni./ Astfel mulțime de lucruri, deși cu atâtea de alt soi/ Au elemente comune, nevoie-i să spunem cu toții/ Că socotite-n întregul lor, deosebite s-arată.” (Lucrețiu, *Poemul naturii*, trad. de D. Murărașu, Cartea I, 196-198, Cartea a II-a, 686-697).

Revenind, se poate observa totuși „turnura operativă sau accentul pus pe «knowing-how» pe care Bacon le conferă vechii concepții despre natură ca rezultat al combinației de unități alfabetice” (A. Pérez-Ramos, *op. cit.*, p. 104).

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 105.

Limita acestui proces nu este clar definită de către Bacon, dar se poate presupune că ea este dată de imposibilitatea de a continua evidențierea unor diferențe specifice în termenii unor efecte ce pot fi constatate sensibil.

De fapt *forma căldurii*, pentru a ne opri la acest exemplu, *se identifică la Bacon cu definiția căldurii* (sau cum se exprimă el, cu „adevărata definiție a căldurii”): „*Căldura este o mișcare de extindere, împiedicată și răspândită în părțile mai mici ale corpurilor. Dar [urmează o specificare suplimentară – n.n.] extinderea este astfel modificată în sensul că se dilată în jurul ei și are totuși tendințe de a merge în sus. Și năzuința în părțile este de asemenea modificată [urmează o ultimă specificare – n.n.]: nu este înceată, ci grăbită și cu oarecare vioiciune*”<sup>1</sup>.

În ciuda limbajului l-am numi naiv și a faptului că expresii cum ar fi „tendință” (care păstrează o certă coloratură scolastică) sau „înceată” nu sunt și nu pot fi cuantificabile (ci doar raportate la ceea ce se poate numi simțul comun), este de remarcat caracterul sensibil atât al *definiendum*-ului, cât și al *definiens*-ului, atât al trăsăturilor de explicat, cât și a elementelor care intervin în definiția acelei trăsături. Este fără îndoială un element care a impulsionat ulterior cercetarea experimentală.

*Un al doilea aspect esențial*, în strânsă legătură cu primul, constă în faptul că fiecare formă poate (și trebuie) să fie definită și *operativ* („privită în activitatea ei” cum spune Bacon) sub forma unei expresii condiționale care asertează că dacă producem într-un corp acele condiții date anterior în *definiens*, vom obține în acel corp forma X. Este ceea ce deschide spre înțelegerea formei ca *lege (experimentală) a naturii* și permite detașarea decisivă de conceperea ei ca simplă formă sau idee abstractă.

Cu alte cuvinte, subliniază Bacon, prin forme „nu înțelegem altceva decât legile și determinările actului pur [adică ale operațiilor naturii – n.n.], care ordonează și produc o însușire simplă, cum e căldura, lumina sau greutatea în orice fel de materie sau subiect susceptibile de a o primi. În adevăr, forma căldurii sau forma luminii sunt unul și același lucru: căci noi nu ne îndepărtăm și nu ne despărțim niciodată de obiectele reale și de aspectul lor productiv”<sup>54</sup>.

Astfel, aceeași formă a căldurii înfățișată anterior într-o definiție clasică (ce presupune gen proxim și diferență specifică), va fi prezentată acum după cum urmează: „Dacă în vreun corp natural se poate provoca o mișcare de dilatare sau de extindere, și dacă această mișcare poate să fie reprimată și îndreptată asupra ei însăși, așa încât dilatarea să nu aibă loc în mod egal, ci parte să ia o direcție și parte să fie dată înapoi, vei produce în mod neîndoielnic căldură”<sup>1</sup>.

Acest din urmă mod de a aborda fenomenul căldurii este mai apropiat de spiritul baconian, de vreme ce scopul cunoașterii este pentru el unul practic, de „a produce și a introduce o natură într-un corp dat”<sup>55</sup>, cu intenția de a transforma corpurile<sup>56</sup> după voința omului.

Legile avute în vedere de Bacon sunt universale în sensul în care în orice corp în care se observă căldură sau orice corp în care vrem să introducem căldură trebuie să instanțieze acel tip de mișcare relevat prin definiția anterioară. Aceasta face posibilă cuprinderea sub ceea ce s-ar putea numi legea căldurii a unui

<sup>54</sup> *Noul Organon*, II, af. XVII, p. 133.

<sup>55</sup> *Noul Organon*, II, af. IV, p. 107.

<sup>56</sup> *Noul Organon*, II, af. V, p. 108.



mare număr de fenomene, eterogene din alt punct de vedere. După cum observă Bacon „aceste lucruri, oricât ar fi de eterogene și de străine unul de altul, concordă în forma sau legea care determină căldura, etc.”<sup>57</sup>.

Dacă forma baconiană nu corespunde formeii aristotelice, ea pare a se suprapune *cauzei eficiente* din enumerarea cvadripartită aristotelică a cauzelor. Ar fi însă o identificare greșită, contrazisă chiar de textele baconiene. A cunoaște formele înseamnă pentru Bacon a putea produce și a introduce „una sau mai multe însușiri într-un corp dat”<sup>58</sup>. Dar important pentru el este a realiza acest lucru nu atât în „anumite cazuri”, nu în „anumite materii (alese dintre acelea care sunt mai susceptibile pentru astfel de efecte)”, cât *în orice fel de materie*: „acela care cunoaște formele prinde unitatea naturii în cele mai diferite materii”<sup>59</sup>. Dacă omul „cunoaște numai cauzele materiale și eficiente (care sunt variabile și trecătoare și nu constituie propriu-zis decât simple vehicule și cauze care aduc forma în anumite subiecte) el va putea căpăta, cel mult, câteva rezultate noi într-o materie întrucâtva asemănătoare și pregătită, dar nu va avea puterea să strămute granițele superioare ale lucrurilor (*rerum terminos altius fixos non movet*)”<sup>60</sup>.

Prin urmare cauzele eficiente sunt punctuale, „valabile” doar în interiorul unei aceleași categorii de fapte, pe care, în plus, nu reușește să le modifice în chip esențial, după scopurile omului. Cauza eficientă „trebuie să fie concepută totdeauna

<sup>57</sup> *Noul Organon*, II, af. XVII, p. 133.

<sup>58</sup> *Noul Organon*, II, af. I, p. 105.

<sup>59</sup> *Noul Organon*, II, af. III, p. 106.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

numai ca vehiculul (*vehiculum*) sau ca purtătorul (*deferens*) formeii”<sup>61</sup> într-un anumit caz.

Mai mult, atenția exagerată acordată cauzelor eficiente poate avea drept efect „rătăcirea intelectului”, cu alte cuvinte îndepărtarea de forme ca adevăratul și unicul scop al cercetării și identificarea lor cu acele cauze eficiente<sup>62</sup>.

Pentru a salva caracterul productiv al formeii și a o delimita totodată de simpla cauză eficientă, unii autori au folosit termenul de *cauză eficientă intrinsecă*: „Din diviziunea canonică a cauzelor aristotelice ... el [Bacon – n.n.] pare a adopta noțiunea unei cauze eficiente intrinseci (*intrinsic efficient cause*) care, prin faptul că este inerentă materiei, dă seama de actualizarea (*appearance*) și transformarea ei și, prin urmare, deschide calea posibilităților umane de manipulare”<sup>63</sup>.

Deși definită operativ, forma baconiană nu prezintă și ceea ce s-ar putea numi valențe practice, ceea ce era în intenția autorului. Faptul că definiția căldurii rămâne ambiguă din punct de vedere practic este relevant chiar de expresiile care intervin în cadrul acesteia, atunci când Bacon consideră, de exemplu, că din mișcare „parte” trebuie „să ia o direcție”, cealaltă „parte” urmând „a fi dată înapoi”. Aceste „părți” nu sunt cuantificate și nici cuantificabile la Bacon, ca urmare a neglijării factorului matematic în explicarea naturii. Inutil de adăugat că nimeni nu a „obținut” căldura pornind de la definiția pe care Bacon a dat-o acesteia.

---

<sup>61</sup> *Noul Organon*, II, af. XXIII, p. 143-144.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>63</sup> A. Pérez-Ramos, *op. cit.*, p. 107. Păstrarea contextului aristotelic al discuției poate fi însă înșelătoare. Până la urmă nici o specificare nu va putea transforma o cauză eficientă în sens aristotelic (cf. exemplelor: tatăl, medicul, sfătuitorul, sculptorul, etc.) într-una *intrinsec* eficientă în sensul atribuit de Pérez-Ramos lui Bacon. Este vorba de cu totul alte entități avute în vedere de cei doi.

### 1.3.2. Inducția baconiană

Acum, în ce constă acea **inducție** menită a ne conduce la descoperirea formelor prezentate anterior? Procesul inductiv trebuie să fie precedat, consideră Bacon, de alcătuirea unei *istorii naturale și experimentale* – fără nici un plan inițial și fără vreo judecată prealabilă asupra cazurilor –, în fond de o culegere a tuturor cazurilor care pot avea tangență cu natura (însușirea) a cărei formă este cercetată.

Urmează apoi o clasificare a acestor cazuri în forma unor *tabele de prezență, de absență și de variație* (sau de prezență graduală) a însușirii respective. Inducția propriu-zisă intervine abia în acest moment și constă în a găsi „o astfel de însușire, care este totdeauna prezentă sau absentă o dată cu însușirea dată, și totdeauna crește și descrește cu ea”<sup>64</sup>.

În continuare, printr-o stabilire în trepte date de diferențe specifice, se obține definiția prezentată anterior pentru forma căldurii. Intervin ulterior și alte prescripții metodologice menite a transforma inducția într-un instrument sigur de cunoaștere, dintre care numai cazurile prerogative<sup>65</sup> sunt prezentate de Bacon, altele,

<sup>64</sup> *Noul Organon*, II, af. XV, p. 132.

<sup>65</sup> Ceea ce astăzi s-ar numi experimente cruciale. Importanța acestora este dată de faptul că, în mod normal, „fiecare corp conține în sine multe forme de însușiri unite într-o stare concretă”, rezultatul fiind că „una o respinge, o apasă, o frânge și o subjugă pe alta, și astfel formele particulare sunt întunecate”. Dar, și este cazul cu aceste instanțe speciale, „găsim anumite obiecte în care însușirea cercetată le întrece pe celelalte în vigoare, fie prin absența piedicilor, fie prin dominarea exercitată de propria lor putere”. Prin urmare, „cazuri de acest fel arată în mod izbitor forma”. Inutil de adăugat că „și în aceste cazuri trebuie ... să ne ferim de graba intelectului” (*Noul Organon*, II, af. XXIV, p. 145).

cum ar fi ajutoarele inducției (*adminiculis inductionis*) etc. urmând a constitui obiectul unor lucrări care nu au mai fost scrise.

Pentru a cuprinde întreaga semnificație a metodei inductive la Bacon este necesar să realizăm o raportare a acesteia la acele elemente istorice semnificative, pe de o parte, la modelul aristotelician al științei și la dialectica scolastică, pe de altă parte, la înțelesul pe care i-l conferă inițial inducției însuși Aristotel.

Semnificația inducției pentru cunoaștere se stabilește, deci, mai întâi, prin raportare la modul de constituire a științei în viziune aristotelică. Obținerea formelor, în viziunea lui Bacon, se desfășoară gradual, treptat, iar definiția naturii cercetate la care se ajunge este stabilită, firește, la finalul acestui proces, reprezentând rezultatul acestuia.

Bacon îl acuză pe Aristotel că a inversat această modalitate de operare, singura care îi este proprie științei. Imaginea invocată în acest sens de Bacon este deosebit de sugestivă: „Există și pot exista două căi pentru a cerceta și descoperi adevărul. Una se înalță ca într-un zbor de la datele simțurilor și de la faptele particulare la propozițiile cele mai generale, și stabilește și descoperă din aceste principii, socotite ca un adevăr de nezduncinat, propozițiile mijlocii. Aceasta este calea întrebuintată azi. Cealaltă scoate propozițiile din datele simțurilor și din faptele particulare, ridicându-se continuu și gradual, pentru a ajunge, în cele din urmă, la propozițiile cele mai generale. Aceasta este calea adevărată, dar încă neîncercată”<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> *Noul Organon*, I, af. XIX, p. 38. Această gradualitate în stabilirea concluziilor inducției este privită de mulți dintre interpreți ca fiind unul dintre puținele merite sigure ale metodologiei baconiene a științei: „După tot acest pasiv [dat de elementele critice la adresa lui Bacon – n.n.], să trecem totuși la

Concluziile silogismelor apar de aceea ca fiind arbitrare, neavând legătură cu lucrurile însele, ceea ce lasă loc liber în cele din urmă disputelor dialectice, care în viziunea lui Bacon, nu stabilesc diferențe adevărate în cadrul naturii ci poartă doar asupra termenilor. Nici măcar subtilitatea acestor dispute nu este subiect de mândrie, căci „finețea naturii depășește în multe privințe finețea argumentării”<sup>67</sup>.

Apoi, să remarcăm că inducția, la Aristotel, se realizează printr-o enumerare simplă: se trec în revistă toate cazurile (cunoscute) în care o anumită circumstanță (absența fierei) însoțește fenomenul (longevitatea) a cărui cauză era cercetată. Ceea ce înseamnă că Aristotel se limita la cazurile încadrate de Bacon în tabelul prezenței. Din această perspectivă, apelul la experiențe negative (utilitatea acestora în cadrul cunoașterii)

---

activul lui Bacon faptul de a fi recunoscut cu justețe anumite caracteristici ale unei metode inductive sănătoase. El nu doar a cerut – ceea ce era relativ banal – să se înceapă prin îndepărtarea prejudecăților, «idolii» cum îi numește el, pentru ca apoi să recomande să se multiplice observațiile și experiențele, iar acestea să fie menționate cu precizie în scris și clasificate în «tabele». Mai ales, el a sesizat foarte bine: 1) că cercetarea inductivă trebuia să procedeze în mod încetinit, să nu se ridice decât treaptă cu treaptă pe scara «axiomei» (el numește astfel toate legile, oricare ar fi gradul lor de generalitate) și că trebuia ca «interpretările» prudente să ia locul «anticipațiilor» premature; 2) că inducția nu era concludentă decât în sens negativ, un singur fapt contradictoriu fiind suficient pentru a o năru, în vreme ce o acumulare de cazuri favorabile nu este decisivă, ceea ce impune metodei să înainteze prin eliminare: de unde rolul jucat de *experimentum crucis*” (R. Blanché, *op. cit.*, p. 39). Anterior, și unul dintre primii biografi moderni ai lui Bacon, Charles de Rémusat, atribuia același unic merit inducției baconiene: „În loc de a se ridica dintr-odată la cele mai înalte generalități, aceasta [inducția – n.n.] trebuia să urce pas cu pas pe treptele generalizării. În aceasta constă (...) poate singura sa descoperire” (Bacon, p. 309).

<sup>67</sup> *Noul Organon*, I, af. XXIV, p. 39.

poate fi considerat o descoperire a lui Bacon<sup>68</sup>, inducția aristotelică aparând ca un caz limitat și imperfect al inducției sale. Deși nu aduce în discuție numele lui Aristotel, trimiterea lui Bacon este în acest sens clară: „este rea inducția care concludă principiile științelor prin simplă enumerare și nu aplică excluderi, soluții sau separări, așa cum există în natură”<sup>69</sup>.

Pentru a încheia o sumară analiză a inducției baconiene, mai trebuie observat și faptul că Bacon nu își pune problema valabilității inducției (după cum am văzut, nu o interoghează niciun moment în pretenția sa de instrument cognitiv<sup>70</sup>, ci doar prezintă diferitele mecanisme / trepte ale acesteia) și nici pe cea strâns legată de aceasta a înțelegerii sale ca un (eventual) raționament constrângător din punct de vedere logic. El nu se întreabă dacă *toate* cazurile dintr-o anumită clasă au fost observate, ci consideră *de facto*, necritic, că așa stau lucrurile și că o concluzie validă poate fi obținută. Ca urmare a prezenței acestei premise, implicite, în cadrul demersului baconian,

---

<sup>68</sup> E. Bréhier, *op. cit.*, p. 37.

<sup>69</sup> *Noul Organon*, I, af. LXIX, p. 58.

<sup>70</sup> După cum just observa Cournot acum mai bine de un secol, „Bacon face apel fără încetare la observație, experiență, analogie, inducție; dar el nu oferă deloc teoria filosofică a inducției și pe cea a analogiei: el nu sesizează principiul rațional pe care se întemeiază probabilitatea filosofică și care ne permite să extragem din experiență mai mult decât există, și chiar infinit mai mult decât există în experiența însăși.” Verdictul ulterior este însă prea dur, mai ales în lumina celor pe care le vom adăuga în continuare: „După ce a demolat peripatetismul, el cade fără să își dea seama în formalismul peripatetician; și făcându-și despre procedeul inductiv, cel puțin în practică, aproximativ aceeași idee ca Aristotel despre *epagoge*, el pare a nu vedea în acesta decât un instrument de a opera separația sau selecția generalităților și particularităților” (*op. cit.*, p. 568).

inducția devine mai mult o *analiză* a experienței decât un *raționament* făcut *plecând de la experiență*<sup>71</sup>.

Este și aceasta o consecință a modului în care este privit intelectul de către Bacon, ca un receptacol pasiv, neavând nici un rol amplificator-constructiv în cadrul cunoașterii (în afara organizării generale a experienței).

#### **I.4. Scurte aprecieri finale, cu o revenire asupra modernității filosofiei baconiene**

În ciuda rolului pasiv *al intelectului*, idealul cognitiv al lui Bacon poate fi caracterizat ca un ideal al cunoașterii *prin act* sau, cum a mai fost numit, un ideal *ergetic* de cunoaștere<sup>72</sup>. Pentru Bacon „este mai sigur a începe și a clădi științele de la acele temelii care se referă la practică și deci a lăsa partea activă să desemneze și să determine însăși partea teoretică”<sup>73</sup>. El se opune astfel unui ideal *contemplativ* sau *speculativ* (de la *speculum* = oglindă), care caracteriza cunoașterea antică și medievală: „indiferent dacă obținem cunoașterea din impresii senzoriale, sau

---

<sup>71</sup> A se vedea în această privință articolul despre inducție din *Dicționarul de filosofie și logică* al lui A. Flew.

<sup>72</sup> Cf. A. Funkenstein, *Teologie și imaginație științifică...*, pp. 262-263. Nu am invocat aici și un termen sinonim întrebuințat de Funkenstein, cel de ideal al cunoașterii *prin construcție*, din cauza conotațiilor sale, care ar putea face să credem că este vorba de un *intelect* cu această funcție. La Bacon, subliniem încă o dată, nu intelectul este constructiv, ci însăși experiența. Intelectul, cum am văzut, nu trebuie să intervină cu anticipări ale naturii.

<sup>73</sup> *Noul organon*, II, af. IV, p. 107.

prin iluminare, sau iarăși prin introspecție, cunoașterea sau adevărul *este găsit, nu construit* (subl. ns.)”<sup>74</sup>.

Dar acest *ideal cognitiv operativ* nu este materializat la Bacon, așa cum ne-am aștepta, într-o fizică mecanică, ci în *alchimie* sau *magie*<sup>75</sup>. În viziunea sa, mecanismele construite de oameni sunt imperfecte raportate la ceea ce se poate numi laboratorul naturii, la procesele ce decurg din însăși constituția naturală a corpurilor, i.e. a formelor. Invențiile oamenilor, oricât de ingenioase ar fi, sunt până la urmă artificiale și nu reproduc decât parțial ceea ce se produce în mod firesc în cadrul naturii.

Alchimistul, apelând la substanțe din cadrul naturii, pentru a obține o altă substanță (exemplul favorit al lui Bacon este obținerea aurului, un laitmotiv al alchimiei din toate timpurile), este singurul care se poate substitui divinității, a cărei operă continuă este natura însăși. De fapt, în cadrul diferitelor discipline practice (arte) omul nu poate să facă apel decât tot la aceleași forme sau forțe care sunt elementele ireductibile ale

---

<sup>74</sup> A. Funkenstein, *op. cit.*, p. 263.

<sup>75</sup> A. Pérez-Ramos vorbește, cu îngăduință am zice noi, despre „promisiunile faustice ale științei baconiene cu privire la manipularea neîngrădită a domeniului material” (*op. cit.*, p. 117). Graham Rees este mult mai tranșant în această privință: „Teoria lui Bacon cu privire la substanță și la structura universului își trădează obârșia prin noțiuni ca sulf și mercur [substanțele tangibile sau dense aflate la baza universului – n.n.], căci el și-a construit teoria având în minte mai cu seamă unele dintre ideile fizicianului, chimistului și filosofului Paracelsus” („Bacon’s speculative philosophy”, în M. Peltonen (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, pp. 127-128). Ideile lui Paracelsus par a suferi totuși un proces de secularizare, căci „Bacon îndepărtează substanțele lui Paracelsus de contextul lor scriptural și nu încearcă în mod explicit să legitimizeze doctrinele cosmologice prin prezentarea lor ca lecturi infailibile ale Genezei” (*ibidem*, p. 132).



oricărei stări din natură, într-un mod care speră să poată reproduce însăși *procesualitatea* inerentă naturii.

Idealul cognitiv al lui Bacon reintroduce, paradoxal, în opoziție cu intenția sa inițială, *finalismul* în cunoaștere. Căci așa cum la Aristotel „arta imită natura”<sup>76</sup> (și iată un alt element care nuanțează raportul – aparent de strictă delimitare negativă – dintre Bacon și Stagirit), tot astfel știința baconiană va avea până la urmă același scop, relevând un cert „optimism epistemologic”<sup>77</sup>.

Dar – și acest aspect este esențial – nu este vorba de un finalism care să intervină în vreun fel în procesul cercetării științifice, i.e. de un finalism „operațional”, căci cauzele finale sunt excluse de la bun început din maniera în care este proiectată

<sup>76</sup> *Fizica*, 194 a 21. Firește, viziunea aristoteliciană este mai complexă – vezi *Fizica* 199 a 15: „La modul general, arta fie execută ceea ce natura este neputincioasă a produce, fie o imită”.

<sup>77</sup> Un fragment din *De augmentis* este sugestiv în sensul celor spuse anterior: „Dar există (...) și o altă eroare, și mai subtilă, care s-a furișat în mintea omenească, și anume aceea de a considera arta doar ca o asistentă a Naturii (*additamentum quoddam Naturae*), având într-adevăr puterea de a termina ceea ce Natura a început, de a o corecta atunci când greșește ori de a o elibera atunci când este înlănțuită, dar sub nicio formă neputând a o modifica, transmuta și transforma în mod fundamental pe aceasta (*penitus vertere, transmutare aut in imis concutere*). Iar asta a generat o deznădejde prematură în întreprinderile omenești; în timp ce omul ar trebui, din contră, să fie întrutotul încredințat că artificialul nu diferă de natural în formă sau esență (*non Forma aut Essentia*), ci doar în cauza eficientă, prin aceea că omul nu are vreo altă putere asupra Naturii cu excepția mișcării; el poate să pună corpurile naturale laolaltă sau poate să le separe și, prin urmare, oriunde situația permite unirea sau separarea corpurilor naturale, prin alăturarea – cum se spune – celor active cu cele pasive, omul poate orice (*omnia potest homo*), în vreme ce în cazurile în care aceasta nu este posibil el nu poate face nimic” (*apud* A. Pérez-Ramos, *op. cit.*, pp. 119-120).

cunoașterea lucrurilor. Este deci vorba, așa-zicând, de un finalism „proiectat”, care ține de un ideal sau de un stadiu ultim al cunoașterii, în fond de o apropiere a celui care cunoaște de natură în calitatea acesteia de operă sau lucrare a lui Dumnezeu, după imaginea utilizată chiar de către Bacon.

Revenind, cum spuneam, modelul cunoașterii practice nu este pentru Bacon cel al producerii mișcării mecanice, ci acela al transformărilor chimice a corpurilor. Structurile mecanice evidențiate în descrierea operativă a formelor nu au drept scop mecanicul ca atare, structura mecanică a corpurilor (prin intermediul formelor care sunt conținute în acestea) din perspectiva unui funcționalism mecanic, ci posibilitatea ca, reproducându-le, să putem crea însușiri asemănătoare în alte corpuri, în definitiv de a transfera însușiri de la un corp la altul.

Deși nu a ajuns propriu zis la o concepție mecanicistă asupra naturii, Bacon se înscrie în tendința epocii de abandonare a concepției unui univers ierarhizat având la bază ordinea naturală a speciilor, concepție esențial calitativă, în favoarea unei doctrine a universului guvernat de forțe și legi naturale<sup>78</sup>.

Cum am mai spus, fizica lui Bacon nu este însă nici una cantitativă; ea rămâne un hibrid între viziunea mecanicistă și cea calitativă asupra universului, în fapt nici calitativă în sens clasic, nici mecanicistă în sens modern. Nici calitatea nu se explică prin calitate ca atare, ci prin aspecte de ordin cvasi-mecanic, nici structura mecanică nu este dezvăluită „pentru sine”, ci pentru o revenire în planul calității (structura mecanică nu devine

---

<sup>78</sup> G. Buchdahl, *Metaphysics and Philosophy of Science*, p. 53.

independentă de forma în care este evidențiată, și ca atare o sursă autonomă de cunoaștere, cu aplicații în afara însușirilor corpurilor).

Partea cea mai modernă – din punct de vedere strict filosofic – a filosofiei lui Bacon nu este atât metodologia inductivă, cât critica iluziilor cunoașterii omenești prin celebra sa teorie a idolilor. Amintita metodologie este fără doar și poate semnificativă pentru istoria științei, dar ea se bazează – în linii generale – pe același concept al realității ca și predecesorii săi. Mai mult, din dorința de a evita aparatul teologiei scolastice, Bacon sărăcește acest concept într-atât, încât el ar putea fi considerat cel al unui realism naiv. În plus, problema subiectului, a structurilor, facultăților și limitelor cunoașterii sale, centrală în filosofia modernă, este pentru el inexistentă, individul reducându-se la un „contabil” sânguincios al formelor realității. Credem că este simptomatic în acest sens faptul că pentru Bacon cunoașterea se dobândește cu ajutorul unor tabele.

Dar, cum am văzut, chiar din perspectiva științei Bacon a fost contestat ca fiind deschizătorul unei noi epoci. Lipsa unei inserții a matematicului în realitate – atât în sensul schițării unei fizici matematice, cât și în cel al necesarelor consecințe pentru ontologie – se face simțită la fiecare pas. Această inserție, tipică modernității, nu reprezintă o simplă aplicare a matematicului la lumea obiectelor fizice (concomitent cu încălcarea celebrei cutume metodologice aristoteliciene), ci este expresia rolului activ al individului uman în configurarea unui alt concept al realității materiale, însoțită corespunzător de o nouă imagine de

sine. Or, această nouă legătură a individului cu realitatea și cu sine lipsește, cum am văzut, la Bacon.

Este interesant apoi faptul că Bacon a fost criticat în secolul trecut atât pentru deficiențele imaginii sale asupra științei, cât și pentru valențele și forța acesteia. Astfel, neopozitiviștii și popperienii, în general toți filosofi secolului XX care contrapuneau cunoașterea științifică propozițiilor lipsite de sens (în viziunea lor) ale metafizicii, considerau concepția lui Bacon un model pentru ceea ce știința *nu* a fost și *nu* va fi niciodată, i.e. un fel de cunoaștere obținută prin observație, un proces de acumulare nestructurată a datelor. Paradoxal, pentru filosofi care au criticat cunoașterea științifică ca urmare a nenumăratelor ei „păcate” în formarea spiritului modern, gândirea baconiană a reprezentat *tocmai configurarea esenței* științei, încheierea ei necesară în planul operativității, al procedurilor reușite de manipulare a naturii, al tehnologiei în genere<sup>79</sup>, având drept efecte nu o apropiere de natură, ci o înstrăinare de aceasta.

---

<sup>79</sup> P. Rossi, „Bacon's idea of science”, în M. Peltonen (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, pp. 43-44.

## Modernitatea filosofiei lui René Descartes – aspecte fundamentale

*Precizări.* În opinia noastră, două aspecte sunt reprezentative pentru cotitura înfăptuită de Descartes în filosofie: 1) instituirea lui *Ego cogito* ca instanță primă de validare a adevărului, dublată de dezvoltarea unei metodologii de inspirație matematică (expusă pe scurt în *Discurs despre metodă*; un demers identic, mult extins, însă doar parțial finalizat, este cel anterior din *Reguli utile și clare*), care se bazează pe relevarea acelor entități absolut certe date în intuiție – altfel spus, identificarea *ideilor clare și distincte*; strâns legată de această perspectivă este și stabilirea distincției fundamentale între cele două substanțe, *res cogitans* și *res extensa*, care permite ulterior eliminarea elementului calitativ din natură (identificat cu formele substanțiale și calitățile sensibile de sorginte scolastică), omogenizarea acesteia (esența naturii este dată doar de atributul întinderii) și reducerea raționalului din lucruri la legitatea de tip matematic, punându-se astfel bazele metafizice ale științei moderne a naturii (ale fizicii matematice); 2) încercarea de construcție pe baze deductive a unui *sistem* al întregii noastre cunoașteri (vezi metafora arborelui cunoașterii utilizată de Descartes în *Principiile*

*filosofiei*), i.e. de impunere a conceptului de sistematicitate așa cum va fi el înțeles și dezvoltat de modernitate, pornind de la subiectul cunoscător și nu de la lucruri, inițiind – cel puțin în parte – ceea ce Kant va numi ulterior revoluția copernicană în filosofie<sup>80</sup>.

Vom aborda cel dintâi aspect prin prisma unei analize filosofice amănunțite a două dintre conceptele cheie ale doctrinei carteziene: cel de idee și cel de *cogito*. Cel de-al doilea aspect va fi schițat în încheierea considerațiilor noastre privitoare la filosofia lui Descartes.

## II.1. Teoria carteziană a ideilor

### II.1.1. Elemente sumare pentru o încadrare istorică problemei

Cu referire strict la ceea ce se poate numi o teorie modernă a ideilor, s-a remarcat că versiunea carteziană a acesteia „stă la originea nu doar a teoriei ideii la Spinoza și Leibniz, ci și a celor ale lui Locke și Hume”<sup>81</sup>. Cu alte cuvinte, nu avem de a face aici cu un termen ce poate fi circumscris doar raționalismului – definitoriu deci pentru acesta –, ci și empirismului. Fără

---

<sup>80</sup> Alături de filosofia transcendențială kantiană, încercările idealismului clasic german pot fi citite și ele ca reiterări *sui generis* ale proiectului cartezian, pentru a nu mai aminti și de demersul fenomenologic husserlian de configurare în prima jumătate a sec. XX a unei filosofii ca știință riguroasă, care va include și o nouă lectură a lui Descartes (ce se constituie și într-o revendicare de la gândirea acestuia) în *Meditațiile carteziene*.

<sup>81</sup> J. Wahl, *Tableau de la philosophie française*, p. 31.

îndoială că aceasta înseamnă totodată și existența unui spectru larg de raportări, unele elemente ale teoriei fiind preluate ca atare, în timp ce altele sunt respinse, uneori cu vehemență<sup>82</sup>. Din această perspectivă, raportarea duală a lui Locke la Descartes este reprezentativă, și ea poate fi constatată cu ușurință chiar din *Epistola către cititor* care deschide *Eseul asupra intelectului omenesc*, unde el precizează sensul în care înțelege expresia carteziană de „idee clară și distinctă”<sup>83</sup>.

Dacă este să ne exprimăm tranșant, *aspectul esențial de ruptură* cu teoria tradițională a ideilor inaugurat de Descartes este dat de faptul că ideile nu mai sunt definite în prim reflex ontologic ca ținând de lucruri sau de Dumnezeu, ci în legătură cu mintea omenească, ca expresii, moduri concrete în care aceasta cunoaște lucrurile. Altfel spus, relația cu subiectul cunoscător este cea care le definește în primă instanță, ea le atestă în mod original realitatea, urmând ca de la această primă mișcare să se poarte într-un demers cognitiv de recuperare, de sesizare a ființei tuturor lucrurilor, inclusiv de stabilire a existenței lui Dumnezeu.

Termenul *idée* apare atât la Platon, unde este echivalat cu cel de *eidos* și de unde va fi preluat de Aristotel, cunoscând prin această trecere, s-a afirmat, o accentuare a aspectului vizibil în dauna celui pur rațional sau inteligibil, în măsura în care Aristotel îl va identifica pe alocuri cu *morfē*, i.e. cu formă sau configurație. Heidegger a considerat însă că în esența sa acest fenomen începuse deja la Platon, cu referire directă la mitul peșterii.

---

<sup>82</sup> Este binecunoscută critica pe care Locke o aduce teoriei carteziene a ideilor înăscute.

<sup>83</sup> J. Locke, *Eseu...*, ed. rom., pp. 8-9.

Esențial este faptul că, în orice accepție le-am considera (fie ca Idei platonice sau ca forme aristotelice inseparabile ontologic de materie), ideile constituiau în ultimă instanță realitatea lucrului, o realitate independentă de individul cunoscător și imuabilă. Aspectul logic al problemei era inseparabil de sensul metafizic care se dădea acestor idei.

Acest aspect se păstrează ulterior în tomism, cu necesarele coloraturi teologice. Astfel, răspunzând la întrebarea dacă există Idei, Thoma va răspunde că „e imperios necesar să credem că în mintea Dumnezeirii există Idei”. Excursul istoric al lui Thoma este edificator în această privință: „Într-adevăr, în grecește este termenul *idéa*, care în limba latină corespunde termenului *forma*. Prin Idei se înțeleg formele unor lucruri existente prin ele însele. Ori forma unui lucru existent în afara lui poate avea două roluri, fie pentru a servi drept exemplar al acestei zise forme, fie pentru a fi un principiu de cunoaștere în privința ei, în conformitate cu ce se spune despre ele că sunt formele ființelor cognoscibile ce se află în făptura care le cunoaște”<sup>84</sup>.

Aici este vorba doar de un aparent aspect gnoseologic. Thoma are în vedere modalitatea în care *Dumnezeu*, și nu omul, cunoaște lucrurile: „ca principiu de cunoaștere Ideea se referă la tot ce cunoaște Dumnezeu, ea nu-i realizată în funcție de temporalitate, ci are raport cu tot ce se cunoaște De Dumnezeu pe baza noțiunilor proprii și faptului că sunt cunoscute de el ca obiecte speculative”<sup>85</sup>.

---

<sup>84</sup> Thoma d'Aquino, *Summa theologiae. Despre Dumnezeu*, II, q. XV, *ed rom.*, p. 262.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 267.



La Descartes în schimb *idéa* devine *idea sive cogitatio* sau *idea sive perceptio*: idee sau gând sau percepție. Cum arată Jean Beaufret, „Eu” din „Eu gândesc” o „percepe”, adică o readuce (mereu, am adăuga noi) în el pentru a o pune la încercare dacă este sau nu „demnă de el”, adică dacă a fost trecută „prin prisma rațiunii”. După cum subliniază Beaufret, „din această perspectivă, care ar fi fost tot atât de derutantă pentru scolastici pe cât ar fi fost de stupefiantă pentru gândirea greacă, fondul adevărului este imanența subiectului sigur de sine. Nimic nu este *solidum* decât referitor la *solum firmum* care este *ego cogito*”<sup>86</sup>.

*Două precizări se impun.* Pe de o parte, prin această modificare a punctului de plecare în investigația filosofică are loc o deplasare a centrului de greutate al filosofiei dinspre ontologic spre gnoseologic, epistemologic și metodologic. Cum am spus și anterior, ceea ce va fi interogat la început nu este lucrul în însăși ființa sa, ființa sa ca atare, ci modul în care acel lucru este reflectat în ideea pe care o am despre el. Se poate spune că ființa lucrului va rezulta, va fi „dedusă” plecând de aici, se va conforma constrângerilor impuse de un intelect aflat în căutarea formulării conceptuale a propriei evidențe cognitive. Problemele esențiale ale filosofiei devin astfel cele ale facultăților omenești de cunoaștere, ale obiectelor acestei cunoașteri și ale căilor prin care ele sunt cunoscute, precum și ale unei metodologii care să permită atât descoperirea adevărului, cât și prezentarea acestuia într-o formă sistematic-științifică.

Pe de altă parte, după cum s-a remarcat, acest mod de a concepe ideile îl ajută pe Descartes să depășească momentul

---

<sup>86</sup> J. Beaufret, *Lecții de filosofie*, vol. I, pp. 147-148.

sceptic sau al îndoielii în cunoaștere. Te poți îndoii dacă ceea ce îți reprezintă prin ideea ta există cu adevărat în realitate, dar nu te poți îndoii de faptul că posezi *acea idee*. Bineînțeles, se poate obiecta că Descartes nu a făcut altceva decât să deplaseze punctul de declanșare a scepticismului în cunoaștere, din moment ce pasul următor după stabilirea *cogito*-ului ca prim principiu în cunoaștere este urmat de apelul la divinitate în calitatea acesteia de garant al percepțiilor noastre clare și distincte. Or, în măsura în care se consideră că acest pas nu este valid din punct de vedere logic (generând ceea ce s-a numit cercul vicios cartezian), se poate aprecia că întregul său demers împotriva scepticismului dă în cele din urmă greș.

Într-un anumit sens, Descartes se situează între concepția clasică și cea empiristă (care, cum am văzut, îi datorează mult) în privința ideilor și are afinități cu ambele. Deși definită în orizontul gnoseologic al modurilor gândirii (*modi cogitandi*), ideea păstrează capacitatea de a conține ceva ferm, cunoscut clar și distinct printr-o inspecție a rațiunii, ceva ferm de la care se poate pleca în (re)construcția cunoașterii. Din această perspectivă, s-a putut afirma că, împotriva empiriștilor, „care fac să apară (*font d'ériger*) perfectul din imperfect, Descartes situează perfectul ca originar. Este în fapt aceeași schemă raționalistă a lumii, pe care o găsim la Platon sau la Descartes. Singura diferență constă în aceea că, îmbogățind-o pe aceasta cu concepțiile lui Plotin și Sf. Augustin, Descartes identifică perfectul și infinitul”<sup>87</sup>. Cu alte cuvinte, ca și la Platon, ideile pot desemna în cele din urmă naturi adevărate și imuabile (deși, cum

---

<sup>87</sup> J. Wahl, *op. cit.*, p. 25.

am amintit, adevărul acestora devine în primă instanță imanent subiectului cunoscător și nu mai este postulat ca fiind transcendent acestuia), spre deosebire de ceea ce se va întâmpla ulterior la Locke și Hume<sup>88</sup>.

### II.1.2. Conceptul cartezian de idee

În măsura în care nu pot avea „nici o cunoștință despre ceea ce este în afara mea decât prin intermediul (*par l'entremise*) ideilor lor pe care le am în mine, va declara Descartes, mă feresc să raportez judecățile mele în mod direct (*immédiatement*) la lucruri și să le atribui ceva pozitiv [ceva adevărat – n.n.] pe care să nu-l fi perceput înainte în ideile lor”<sup>89</sup>. Ideile devin la el instanța mijlocitoare prin care ajungem la lucrurile însele. Cu alte cuvinte, „spiritul nu are contact direct decât cu propria sa ființă. El nu parvine la lucruri decât prin ceea ce își reprezintă din ele în propria sa interioritate”<sup>90</sup>.

Dacă este să ne raportăm la *Principiile filosofiei*, pentru Descartes există două categorii de gânduri<sup>91</sup>, două moduri ale gândirii (*modi cogitandi*): unul constă în a percepe prin intelect (*perceptio, sive operatio intellectus; appercevoir par l'entendement*<sup>92</sup>), celălalt din auto-determinările voinței (*volitio, sive operatio voluntatis*). Astfel a simți, a imagina și a concepe

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>89</sup> *Scrisoare către Gibieuf*, AT, III, 474.

<sup>90</sup> J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, P.U.F., Paris, 1945, p. 77.

<sup>91</sup> *Principiile filosofiei*, Partea I, § 32 (AT, VIII, 17; AT, IX<sub>B</sub>, 39).

<sup>92</sup> În traducerea franceză a originalului latin realizată în timpul vieții lui Descartes și verificată de acesta.

lucruri pur inteligibile (*pure intelligere*) nu constituie decât diferite moduri de a percepe (*modi percipiendi*), toate instanțierile lor alcătuind prima categorie, în vreme ce a dori, a crede, a urî, nega, a sta la îndoială sunt moduri diferite de a vrea (*modi volendi*).

Anterior, în *Meditații metafizice*, Descartes oferise o diviziune asemănătoare a gândurilor, considerând că printre acestea „unele sunt ca niște imagini ale lucrurilor, și doar lor le este potrivit cu adevărat numele de idee: ca atunci când îmi reprezintă un om, sau o himeră, sau cerul, sau un înger, sau pe însuși Dumnezeu”<sup>93</sup>. Celălalt gen de gânduri conține voințele sau afectele și judecățile, și presupune o relație, fie între spirit și un obiect al acțiunii sale, fie între două idei legate într-o judecată.

Mai multe aspecte legate de concepția carteziană asupra ideilor merită să fie aduse în discuție. Unul dintre acestea ar fi *falsitatea ideilor*. Astfel, ideile, „dacă le luăm în considerare doar în ele însele, ... nu pot fi – propriu-zis – false”. Ideea de capră, spune Descartes, este la fel de adevărată ca aceea a unei himere. Doar în momentul în care leg mai multe idei într-o judecată mă confrunt cu problema falsității, doar predicția deschide spre problema falsității.

Aici predicția trebuie înțeleasă într-un sens mai larg. Ea nu desemnează doar atribuirea obișnuită de predicate, de tipul „acest câine este negru”, ci mai ales atribuirea unei existențe veritabile obiectului gândirii, în afara subiectului cunoscător. Din această perspectivă, ideea bucății de ceară așa cum mi-o reprezintă în mod obișnuit nu este falsă, dar a afirma că bucata de ceară are în sine acele calități, că ea există ca atare în afara mea este o

---

<sup>93</sup> *Meditații*, AT, IX, 29.

judecată falsă. Doar în urma unei inspecții a spiritului se va putea stabili ce este acea bucată de ceară în sine, și anume tot ceea ce ține de modurile întinderii, întrucât atributul esențial al lucrurilor corporale este tocmai întinderea. Regăsim aici și un element care devine pregnant în cadrul demonstrației existenței lui Dumnezeu, și anume faptul că pentru Descartes existența este un atribut, o însușire sau o perfecție după cum se exprimă el cu referire la Dumnezeu.

Apoi, din punct de vedere al *calității cognitive* a ideilor, acestea pot fi la Descartes de trei tipuri: idei obscure și confuze; idei clare, dar nu și distincte; idei clare și distincte. A cunoaște un lucru înseamnă a avea o percepție sau o idee *clară și distinctă* a acelui lucru.

Dar, trebuie remarcat, modul în care Descartes definește aceste atribute nu este el însuși foarte precis, foarte... clar: „Numesc clar ceea ce este prezent și evident unui spirit atent, așa cum spunem că vedem clar obiectele, atunci când prezente fiind ochilor noștri acționează destul de puternic asupra lor și sunt predispuse a fi privite; și distinct, ceea ce este atât de precis și diferit de toate celelalte, încât nu conține în sine decât ceea ce apare vădit”<sup>94</sup>.

Exemplul dat de Descartes pentru o idee clară, dar nu și distinctă, este cel al durerii, când subiectul afectat amestecă ceea ce este clar pentru el (senzația), cu judecăți asupra a ceea ce există în partea vătămată a corpului său, considerând că acest din urmă ceva este asemănător cu senzația de durere. O cunoaștere poate fi clară fără a fi distinctă, dar nu poate fi distinctă fără a fi clară.

---

<sup>94</sup> *Principiile filosofiei, Partea I, § 45, ed. rom., p. 100.*

*Neajunsul* definiției carteziene pentru o idee clară și distinctă a fost sesizat imediat. Locke va arăta că deși expresia carteziană utilizează termeni care sunt frecvenți și familiari oamenilor, aceștia nu îi conferă un înțeles exact, același pentru toți. Locke va prefera să înlocuiască atributurile clarității și distincției cu calitatea ideii de a fi „determinată”. Prin aceasta Locke înțelege că există „un anumit obiect în minte și, prin urmare, un obiect determinat, adică așa cum este el acolo văzut și perceput că este”<sup>95</sup>. Ce va solicita Locke în plus ideii astfel caracterizate va fi o consecvență în atribuirea denumirii pentru una și aceeași idee: o idee este determinată atunci când ea este “alipită și fixată fără variație unei denumiri sau unui sunet articulat care trebuie să fie în chip statornic semnul al exact aceluiasi obiect al minții, adică al ideii determinate”<sup>96</sup>.

În fond Locke este de acord cu Descartes în măsura în care ideile reprezintă tablouri sau imagini ale lucrurilor. Anterior un alt empirist, Thomas Hobbes, acceptase și el această identificare, dar se arătase nedumerit de înțelesurile pe care le primea în textul cartezian. Astfel că într-una din obiecțiile sale, el va repune în discuție pasajul din Meditația a III-a, unde, după cum am văzut, Descartes afirmase că unele dintre gândurile oamenilor „unele sunt ca niște imagini ale lucrurilor, și doar lor le este potrivit cu adevărat numele de idee [subl. ns.], ca atunci când îmi reprezintă un om, sau o himeră, sau cerul, sau un înger, sau pe însuși Dumnezeu”<sup>97</sup>. Concret, Hobbes va nega posibilitatea ca îngerii și, mai ales, Dumnezeu să cadă sub această teorie a ideilor-imagine. Dacă îngerii măcar pot fi reprezentați

<sup>95</sup> J. Locke, *Eseu...*, ed. rom., pp. 8-9.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> *Meditații*, AT, IX, 29.

prin analogie cu creaturile corporale, în cazul lui Dumnezeu acest lucru nu mai este posibil, pentru acesta noi neavând „nicio imagine sau idee”<sup>98</sup>.

Răspunzând întâmpinării lui Hobbes, Descartes îi va reproșa acestuia tocmai faptul că nu înțelege prin idei decât „imagini ale lucrurilor materiale zugrăvite în imaginația trupească”; or, el consideră că avertizat îndeajuns că folosește numele de idee „pentru tot ceea ce este conceput în mod imediat de către spirit”<sup>99</sup>.

Ceea ce va rezulta va fi o redefinire a ideii chiar într-un sens mai larg decât cel inițial, acum fiind cuprinse sub acest concept și actele conștiente ale voinței: „atunci când vreau ceva și mă tem de ceva, întrucât eu concep în același timp faptul că vreau și mă tem, eu consider această voință și această teamă în categoria ideilor”<sup>100</sup>.

### II.1.3. Naturile simple

Unul dintre conceptele-cheie ale filosofiei carteziene la începuturile acesteia este cel de natură simplă, care trebuie înțeles ca o clasă aparte printre ideile pe care spiritul le posedă, în fapt ca înglobând acele elemente ultime pe care se bazează întreaga noastră cunoaștere. El este tematizat insistent de către Descartes în lucrarea sa de tinerețe *Reguli utile și clare pentru îndrumarea intelectului*, pentru ca ulterior să dispară din terminologia

<sup>98</sup> *Meditații, Al treilea șir de obiecții*, AT, IX, 140.

<sup>99</sup> *Meditații, Răspunsuri la al treilea șir de Obiecții*, AT, IX, 141.

<sup>100</sup> *Ibidem*.

carteziană. Vom oferi în cele ce urmează doar o sumară schiță asupra acestei problematice.

Jean-Luc Marion<sup>101</sup> consideră că acest concept nu constituie doar o simplă inovație terminologică, el anunțând o veritabilă „revoluție epistemologică”. Practic, putem generaliza aprecierea anterioară, considerând că întreaga teorie carteziană a ideilor reprezintă o astfel de revoluție.

Urmându-l pe Marion, observăm că o natură simplă are două trăsături specifice: paradoxal, în exprimare apofatică, ea nu este nici natură (în sensul clasic al cuvântului), nu este nici simplă. Ea nu este o „natură”, căci în locul lucrului considerat în sine, în conformitate cu *ousia* (esența) sa sau cu *physis*-ul său (natura sa), ea trimite la lucrul considerat cu privire la cunoașterea noastră. După cum spune Descartes, „când considerăm lucrurile cu privire la cunoașterea noastră asupra lor (*in ordine ad cognitionem nostram*) perspectiva noastră este diferită de cea care ar fi fost dacă am fi vorbit despre ele conform modului în care ele există în realitate”. Noi nu aprehendăm lucrurile așa cum există ele cu adevărat (*re vera*), după „propriile lor categorii” și „într-o anumită clasă de ființe”; dimpotrivă, ceea ce aprehendăm este primul obiect cognoscibil, oricare ar fi acesta, cu condiția ca acesta să fie cunoscut „cu ușurință” și, ca urmare „în mod sigur”. „Naturile” sunt din această perspectivă doar produsele finale ale cunoașterii noastre.

În plus, o natură simplă nu este „simplă” în înțelesul clasic al termenului, așa cum este cazul de exemplu cu un atom

---

<sup>101</sup> Am preluat analiza naturilor simple din J.-L. Marion, „Cartesian metaphysics and the role of the simple natures”, în J. Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, pp. 115-139.



sau cu o formă. „Simplicitatea” în cauză aici este pur relativă, desemnând ceea ce apare cel mai simplu pentru intelectul cunoscător. Fiecare corp, de exemplu, este reductibil la trei naturi simple: întinderea, figura și mișcarea. Dar chiar și acestea pot fi reduse la elemente mai simple. Figura poate fi privită ca un *compositum* alcătuit din întindere și o limită, devenind astfel un element complex.

Ce trebuie subliniat în acest context, este că simplitatea naturilor simple este de natură *epistemologică* și nu *ontologică*: ea nu este legată de calitatea de esență sau de substanță. După cum arată Descartes în *Reguli*, „neocupându-ne aici de lucruri decât în măsura în care sunt percepute de intelect, numim simple numai pe acelea a căror cunoaștere este atât de clară și distinctă, încât nu pot fi divizate de mintea noastră în mai multe altele, cunoscute mai bine”<sup>102</sup>. Se observă cu ușurință și din acest pasaj cum problematica naturilor o anunță pe cea ulterioară a ideilor clare și distincte.

Naturile simple carteziane sunt de trei feluri: fie *pur intelectuale*, fie *pur materiale*, fie *comune*. Naturile simple pur intelectuale sunt „acelea pe care intelectul le cunoaște grație unei lumini înnăscute și fără ajutorul vreunei imagini corporale”<sup>103</sup>, cum ar fi cunoașterea, îndoiala, acțiunea voinței etc. Cele pur materiale sunt naturile simple amintite anterior: figura, întinderea, mișcarea etc. În fine, cele comune sunt acelea care „se pot atribui fără discriminare fie lucrurilor corporale, fie spiritelor, ca existența, durată”<sup>104</sup>, etc. Tot naturi simple comune sunt

---

<sup>102</sup> *Reguli...*, ed. rom., p. 52.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 53.

considerate de către Descartes și principiile cele mai generale ale gândirii, cum ar fi faptul că două lucruri identice cu un al treilea sunt identice și între ele. Naturile simple comune pot fi cunoscute fie de intelectul pur, fie de intelectul care intuiește imaginile lucrurilor materiale. Tot naturi simple sunt considerate și privațiile și negațiile celor menționate anterior, cum ar fi de exemplu neantul pentru existență sau repausul pentru mișcare.

## II.2. Ideea de Dumnezeu la Descartes

În demersul său de a ajunge la principiile întregii cunoașteri, după ce s-a regăsit pe sine în calitate de prim principiu al filosofiei, spiritul va cerceta diversele idei pe care le posedă – diversele conținuturi vizate de gândurile sale – și o va întâlni printre acestea și pe aceea a unei ființe perfecte, cu alte cuvinte a unui „Dumnezeu suveran, etern, infinit, imuabil, atotcunoscător, atotputernic, și Creator universal al tuturor lucrurilor care sunt în afara lui”.

În limbajul cartezian de inspirație scolastică această idee „are cu siguranță în sine mai multă realitate obiectivă decât cele prin care îmi sunt reprezentate substanțele finite”<sup>105</sup>, cu alte cuvinte are mai multă realitate obiectivă decât oricare altă idee. Va trebui să aflui, consideră Descartes, dacă Dumnezeu posedă și realitate formală, cu alte cuvinte să arăt că el există, că nu este doar un nume pentru un conținut al unei simple idei pe care eu o am.

---

<sup>105</sup> *Meditații, ed. rom., p. 55, AT, IX, 32.*

*Realitatea obiectivă (realitas objectiva)* nu trebuie înțeleasă în sensul în care înțelegem astăzi realitatea, „ceea ce este situat în exterior”, și nici în acela, tot contemporan, al obiectivității. Ea desemnează conținutul reprezentational al unui concept în măsura în care notele respective privesc un obiect în sens larg. Realitatea obiectivă este a ideii, este situată de Descartes în planul mental, și nu în acela al lucrurilor existente în afara noastră, în planul „realității” așa cum este înțeles el astăzi. După cum arată J. Cottingham, realitatea obiectivă la Descartes *nu* este o caracteristică a lumii exterioare, ci o expresie care se referă la aspectele reprezentărilor mentale. În traducerea franceză a textului *Principiilor*, publicat inițial în latină, sintagma „a exista obiectiv în intelect” este tradusă prin „a exista *ca o reprezentare în intelect*”<sup>106</sup>.

Acum, se poate observa cum, practic, în demonstrarea existenței lui Dumnezeu (în forma sa *a posteriori*), Descartes aprobă trecerea de la cunoaștere (idee) la ființă: *a nosse ad esse valet consequentia*<sup>107</sup>, împotriva concepției scolastice – „căci, spune Descartes, este cu totul imposibil ca noi să cunoaștem un lucru dacă el nu este de fapt așa cum noi îl cunoaștem, și anume, fie existent dacă noi îl percepem ca existând, fie de o natură sau de alta dacă nu este decât natura sa care ne este cunoscută”<sup>108</sup>.

Această trecere de la idee la ființă, arată E. Gilson, trebuie să îndeplinească anumite condiții pentru a putea fi operată<sup>109</sup>:

<sup>106</sup> J. Cottingham, *Raționalistii*, n. 8, p. 265.

<sup>107</sup> *Meditații, Răspunsuri la al șaptelea și de Obiecții*, AT, VII, 520.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

<sup>109</sup> *Discours de la méthode. Texte et commentaire par Étienne Gilson*, pp. 322-323.

1. presupoziția fundamentală că *ființa obiectivă a unei idei este o ființă, inferioară fără îndoială celei a lucrului căruia nu îi este decât un reflex, dar totuși reală*;
2. *această ființă, din moment ce este reală, necesită o cauză suficientă, în virtutea principiului cauzalității*:

„Căci dacă presupunem că se află ceva în idee, care nu se găsește în cauza ei, atunci trebuie că ea deține acel ceva de la neant; dar, oricât de imperfect ar fi acest mod de a fi, prin care un lucru este – în mod obiectiv sau prin reprezentare – prezent în intelect prin ideea lui, cu siguranță că nu se poate totuși spune că acest fel și maniera aceasta nu sunt nimic, nici că în consecință această idee își trage originea din neant”<sup>110</sup>;

3. în virtutea aceluiași principiu al cauzalității, *trebuie ca acea cauză a conținutului unei idei să se găsească într-un alt lucru decât o idee*:

„... ideea de căldură, sau cea de piatră, nu poate exista în mine, dacă ea nu a fost produsă de o cauză oarecare, care conține în sine cel puțin atâta realitate, câtă presupun eu în căldură sau în piatră. Căci, deși această cauză la care mă refer nu transmite în ideea mea nimic din realitatea ei actuală sau formală, nu trebuie ca din acest motiv să ne imaginăm că această cauză trebuie să fie mai puțin reală; dar trebuie știut că orice idee fiind o lucrare a spiritului, natura ei este astfel încât ea nu pretinde de la sine nici o altă

<sup>110</sup> *Meditații, ed. rom., p. 56, AT, IX, 33.*

realitate formală, alta decât cea pe care ea o primește și o împrumută de la gândire sau de la spirit, căruia ea îi este doar un mod, adică o manieră sau un fel de a gândi”<sup>111</sup>.

Cu alte cuvinte, ideea datorează realitatea sa formală sau actuală gândirii înseși, ea fiind un mod al acesteia (pe scurt, gândirea este cauza existenței actuale a ideii, ideea este „lucrarea” gândirii, cum se exprimă Descartes). Dar realitatea sa obiectivă („ființa sa reprezentativă” cum o numește Gilson) își cere o cauză din afara gândirii înseși;

4. *nu putem avea în efect mai mult decât în cauza care l-a produs, căci ceea ce efectul ar avea în plus ar fi astfel fără cauză.* Altfel spus, o idee poate conține mai puțin decât obiectul său, dar niciodată ceva în plus. Atunci când un obiect conține tot atâta realitate cât ideea și sub aceeași formă, el este cauza *formală* a acesteia; atunci când el conține mai mult decât ideea și într-un mod de a fi superior, el este cauza *eminentă* a acesteia (cazul prin excelență al ideii de Dumnezeu).

În desfășurarea argumentativă cu privire la existența lui Dumnezeu, invocarea realității obiective a ideii este strâns legată de aplicarea unei forme speciale a *principiului cauzalității*. Conform acestui principiu, nu poate exista mai multă realitate obiectivă în efect decât în cauza care a produs acel efect, sau, cu alte cuvinte, „toată perfecțiunea care există în mod obiectiv într-o idee trebuie să existe în mod efectiv într-una din cauzele sale”. El este utilizat de Descartes – fără a fi justificat în mod suplimentar

<sup>111</sup> *Meditații, ed. rom., p. 56, AT, IX, 32.*

– doar ca urmare a faptului că este dat ca evident de lumina rațiunii, fiind numit de el o „noțiune primă”, atât de evidentă încât nu ar putea exista nimic mai clar decât ea.

Întâlnim la Descartes mai multe forme ale acestui principiu. La modul general, înglobând atât idei cât și obiecte „obișnuite”, enunțul acestuia va presupune că „nu există nimic în efect care să nu pre-existe în mod similar (*simili*) sau superior (*eminentiori*) în cauza sa”. Descartes îl va privi totuși și pe acesta ca pe un caz particular al unui alt principiu, și el considerat o noțiune primă sau comună (*notio prima; notion commune*): „din nimic nu se (poate) naște nimic” (*a nihilo nihil fit; de rien rien ne se fait*)<sup>112</sup>.

Revenim la una din expresiile acestui principiu în sensul invocat inițial de noi: „toate realitățile sau toate perfecțiunile, care nu există decât în mod obiectiv în idei, trebuie să existe în mod formal sau eminent în cauzele lor”. Formal (*formaliter*) are aici sensul de similar sau actual (în același mod) ca atare, iar eminent (*eminenter*) cel de superior, desemnând ceea ce poate exista în potență și se poate actualiza oricând fără nici o cauză exterioară. O analogie – imperfectă, fără îndoială, și destul de... mundană prin comparație cu contextul cartezian de la care pornisem – poate clarifica aceste două noțiuni: o sută taleri (pentru a parafraza celebrul exemplu kantian) pot exista în mod formal în buzunarul unui om (întrucât acesta îi posedă efectiv), sau pot exista în mod eminent în contul unui bancher care îi poate oricând transforma în lichidități, care le poate conferi când vrea existență concretă.

<sup>112</sup> *Meditații, Răspunsuri la al doilea șir de Obiecții*, AT, VII, 135, respectiv AT, IX, 106.

S-a pus însă problema unui *cerc vicious* în demonstrarea existenței lui Dumnezeu, din moment ce acest principiu – de o evidență absolută, am spune, pentru Descartes – apare în cadrul argumentării înainte ca existența lui Dumnezeu să fie dovedită, adică înainte ca existența celui care garantează adevărul acestuia – după cum se va demonstra apoi, ca urmare a faptului că Dumnezeu, în bunătatea sa infinită nu ne poate înșela în ceea ce ne oferă drept evidență – să fie probată.

Într-o scriere ulterioară, Descartes va concede că primele adevăruri, cu referire expresă la acest principiu, pot fi cunoscute doar prin simpla lumină naturală a rațiunii, chiar înainte și independent de dovedirea existenței lui Dumnezeu. Ceea ce poate fi invocat, fără pretenția unei demonstrații, este că această lumină naturală este o manifestare a lui Dumnezeu însuși, cu alte cuvinte că ceea ce este evident prin sine poate proveni de la Dumnezeu înainte de a demonstra existența acestuia.

Descartes consideră că ideea de Dumnezeu este înăscută (*ideam mihi esse innatam*)<sup>113</sup>, că ea există în mine precum amprenta sau pecetea meșterului întipărită pe lucrarea sa. Aceasta nu poate fi o „pură producție sau o ficțiune a spiritului meu; căci nu stă în puterea mea să diminuez sau să adaug vreun lucru în acest caz”<sup>114</sup>. Din această perspectivă, arată Descartes, „precum ideea pe care o am despre mine însumi, și ea este născută și produsă o dată cu mine din clipa în care am fost creat”<sup>115</sup>.

Descartes încearcă să precizeze în mai multe rânduri ceea ce înțelege prin idee înăscută, unul din termenii centrali ai

<sup>113</sup> *Meditații, Răspunsuri la al doilea șir de Obiecții*, AT, VII, 133.

<sup>114</sup> *Meditații*, ed. rom., p. 67, AT, IX, 41.

<sup>115</sup> *Ibidem*.

filosofiei sale: „Atunci când spun că o idee oarecare este născută odată cu noi sau că ea este în mod natural imprimată în sufletele noastre, eu nu înțeleg prin asta că ea este prezentă mereu gândirii noastre, căci în acest mod nu am avea nici una [înnăscută], ci doar că noi avem în noi înșine facultatea pentru a o produce”<sup>116</sup>.

Fundalul mai general la care trebuie raportată problematica este cel al *originii* ideilor, iar din această perspectivă – în conformitate cu clasificarea din *Meditații* – ideile noastre pot fi de trei tipuri: *adventice*, *factice* și *înnăscute*. Cum arată Gilson<sup>117</sup>, această clasificare poate induce în eroare, de aceea trebuie să decelăm mai multe sensuri în care înțelegem atributul de „înnăscut”:

- a) într-un prim sens, *toate ideile noastre sunt înnăscute*, ceea ce decurge în mod imediat din distincția reală care există între suflet și corp. Deoarece aceste două entități sunt două substanțe care nu au nimic comun, este necesar ca tot ceea ce sufletul conține să vină din el însuși:

„Și, în fine, consider că toate cele [ideile – n.n.] care nu conțin nici o afirmație și nici o negație ne sunt înnăscute; căci organele de simț nu ne oferă nimic care să se compare cu ideea care se deșteaptă în noi cu această ocazie, și astfel ideea în cauză trebuie să fi fost în noi dinainte”<sup>118</sup>.

<sup>116</sup> *Meditații, Răspunsuri la al treilea și de Obiecții*, AT, VII, 147.

<sup>117</sup> É. Gilson, *op. cit.*, pp. 327-330. În cele ce urmează, vom face apel cu precădere la analiza pertinentă a lui Gilson.

<sup>118</sup> *Scrisoare către Mersenne*, 22 iulie 1641, AT, III, 418.



Prin aceasta, arată Gilson, Descartes se opune tomismului și regăsește teoria augustiniană a senzației, acord care rezultă din *mentalismul* lor inițial (de inspirație platoniciană). Totodată astfel se propune un fel de *percepționism ocazionalist* (cu ecouri ulterior la Malebranche) în care sufletul formează în el însuși percepțiile, cu ocazia acțiunii reale, deși intranzitive, exersate asupra lui de către corp.

- b) putem distinge apoi (pe baza acceptării punctului anterior) între două feluri de idei *înnăscute*: cele pe care gândirea le formează în sine cu ocazia impresiilor sensibile (idei numite *adventice*) și cele pe care gândirea le găsește în sine fără ca nicio impresie sensibilă să fie necesară pentru a explica formarea lor (idei *înnăscute* propriu-zis). Astfel, va arăta Descartes, prin termenul de *idea*

„înțeleg tot ceea ce poate ființa în gândirea noastră, pentru care am deosebit trei feluri: și anume unele [idei – n.n.] sunt *adventice* (*adventitiae*), cum ar fi ideea pe care o avem în mod curent despre Soare; altele sunt *factice* (*factae vel factitiae*), cum ar fi cea pe care și-o formează astronomii despre Soare prin raționamentele lor; în fine, unele sunt *înnăscute*, cum ar fi ideile de «Dumnezeu», de «gândire» (*mentis*), «corp», «triunghi» și, în genere, toate cele care reprezintă esențe adevărate, imuabile și eterne»<sup>119</sup>.

<sup>119</sup> *Scrisoare către Mersenne*, 16 iunie 1641, AT, III, 383.

Altfel spus, o idee propriu-zis înăscută se distinge de cele înăscute la modul general prin aceea că ne înfățișază o „natură adevărată și imuabilă”, i.e. o esență, a cărei definiție se impune în mod necesar gândirii noastre.

- c) printre ideile înăscute propriu-zise unele se găsesc în mine oarecum ca urmare a simplului fapt că sunt o substanță cugetătoare: ideile de gândire, de substanță, de triumfi etc. Dar mai există printre acestea una fără ca eu să pot descoperi în propria mea ființă rațiunea suficientă a prezenței sale în gândirea mea – ideea de Dumnezeu. Ideea de Dumnezeu nu este doar „în mine”, ea este și „pusă în mine” (*mise en moi*, pentru a apela chiar la expresia carteziană prezentă în *Discurs*). Această formulare ne arată că ideea de Dumnezeu se înfățișază imediat împreună cu marca originii sale transcendente.

Totodată, să observăm – și de această dată împreună cu Gilson – că Descartes nu consideră însă că inexistența ideii de Dumnezeu ne sustrage de la a demonstra existența acestuia și afirmă (împreună cu Toma d’Aquino, vezi *Summa Theologiae*) că acest adevăr trebuie demonstrat:

- 1) Mai întâi trebuie ca ideea de Dumnezeu pe care probele se sprijină să fie una „veritabilă”. Această idee, deși inseparabilă de gândirea noastră, necesită pentru a fi descoperită în forma sa distinctă, un efort al gândirii de care mulți se dispensează;
- 2) Apoi, ideea înăscută de Dumnezeu nu se găsește în noi precum o definiție desăvârșită al cărei conținut ar reprezenta esența acestuia;

- 3) De unde rezultă că ideea de Dumnezeu nu este în noi decât în stare implicită și că ne revine sarcina să o explicităm.

Cele spuse anterior, pe urmele analizei lui Gilson, deschid implicit și spre posibilitatea de a înțelege mai „subtil”, mai puțin „rigid” sau „static” caracterul înnăscut al ideii de Dumnezeu, de a o înțelege ca fiind „construită” de mine prin chiar procesul dovedirii existenței lui Dumnezeu. Aceasta în măsura în care pornind de la caracterul imperfect, finit al ființei mele se inferează existența unei ființe posedând toate perfecțiunile. Aceasta ar însemna că ideea de Dumnezeu este cunoscută cu adevărat abia la sfârșitul acestui proces, ea este astfel „generată” prin mijlocul unei construcții care operează în paralel cu dovada existenței sale<sup>120</sup>. Se poate face chiar o asimilare aici între conceptul divinității și statutul pe care aş dori să-l posed. A forma ideea de Dumnezeu ar echivala din această perspectivă cu determinarea idealului către care tind, cu formularea a ceea ce este dezirabil din punct de vedere ontologic.

La interpretarea amintită s-a replicat că acest proces – prin care sunt mai întâi extinse sau amplificate perfecțiunile pe care le aflu în mine, apoi unificate respectivele perfecțiuni infinite găsite – nu generează propriu-zis. Dacă s-ar întâmpla astfel, s-ar presupune că ideea ar fi inventată sau construită de mintea omenească. Ideea perfecțiunii supreme este deci găsită, înțeleasă și recunoscută înaintea și independent oricărei aspirații umane<sup>121</sup>.

---

<sup>120</sup> J.-M. Beyssade, „The idea of God and the proofs of his existence”, în J. Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, p. 178.

<sup>121</sup> *Ibidem*, pp. 180-181.

Caracterizarea ca înnăscută a ideii nu înseamnă însă a atribui *actualitate* ca atare acesteia. Ideea de Dumnezeu este înnăscută și ca orice idee înnăscută nu este atât o idee prezentă în mod actual, cât o putere (*potentia*) sau o facultate (*facultas*) de a produce acea idee<sup>122</sup>.

Că ideea de Dumnezeu așa cum apare ea la Descartes este problematică a fost sesizat nu doar din perspectiva empirică a lui Locke, ci și plecând de la presupuziții așa-zicând raționaliste. Problema esențială ține în fond de posibilitatea intelectului de a aprehenda infinitul, deși, după cum se poate bănuî în acest context, problema nu este una strict epistemologică, având certe reverberații teologice. Deci soluția carteziană, conform căreia „nu aş putea concepe ideea unei substanțe infinite de vreme ce eu sunt finit, dacă această idee nu ar purcede de la o altă substanță care să fie efectiv infinită”<sup>123</sup>, nu a satisfăcut exigențele proprii ale unor gânditori apropiați chiar de cartezianism.

Malebranche, de exemplu, va insista să adauge un element esențial, pe care îl putem numi mai degrabă teologic decât strict filosofic, momentului în care noi luăm act de ideea de Dumnezeu care pre-există în noi, și anume că „atunci când suntem conștienți de Dumnezeu, *suntem uniți cu însuși Dumnezeu* [subl. ns.] – în mod direct, și nu doar prin intermediul vreunei idei-reprezentări de tipul celor propuse de Descartes”<sup>124</sup>. Cu alte cuvinte este imposibil ca un lucru creat să-și reprezinte infinitul ca atare. Malebranche nu vrea astfel doar să rezolve o problemă teoretică

---

<sup>122</sup> *Ibidem*, pp. 181-182.

<sup>123</sup> *Meditații*, AT, VII, 45.

<sup>124</sup> J. Cottingham, *Raționalistii*, pp. 113-114.

internă a sistemului cartezian, ci și să salveze doctrina în cauză de la acuza de intelectualism, de îndepărtare de la adevărata credință.

Deși inițial Arnauld, autor printre alte lucrări și al celebrei *Logici de la Port-Royal* (împreună cu Nicole), se delimitase de demonstrațiile carteziene ale existenței lui Dumnezeu, el va lua poziție ulterior împotriva lui Malebranche, considerând, de pe poziții carteziene, că „nu este adevărat că o modalitate a sufletului nostru, care este finit, nu poate reprezenta un lucru infinit; dimpotrivă, oricât ar fi de finite percepțiile noastre, există câteva care trebuie înțelese ca infinite în sensul că reprezintă infinitul”<sup>125</sup>.

## II.3. Semnificații ale *cogito*-ului cartezian

### II.3.1. Contexte de apariție ale *cogito*-ului

În Regula III din *Reguli utile și clare pentru îndrumarea intelectului*, *cogito*-ul se găsește, putem spune, într-o formă incipientă, în contextul definiției intuiției și a obiectelor ce cad sub aceasta.

Pentru Descartes intuiția nu reprezintă „chezășia schimbătoare a simțurilor sau judecata înșelătoare a unei imaginații deformante, ci concepția unei minți pure și atente, concepție atât de simplă și distinctă, încât despre lucrul pe care îl înțelegem nu mai rămâne absolut nici o îndoială; sau, ceea ce este absolut identic, concepția fermă a unei minți pure și atente, concepție care se naște din lumina singură a rațiunii și care, fiind

---

<sup>125</sup> Apud J. Cottingham, *Raționalistii*, p. 112.

mai simplă, este mai sigură decât însăși deducția”. Prin urmare, fiecare poate intui astfel cu mintea sa „că există, că gândește, că un triunghi este delimitat de trei laturi, iar sfera de o singură suprafață, și altele similare, care sunt mult mai numeroase decât cred cei mai mulți oameni”<sup>126</sup>.

După cum se observă, nu avem de-a face aici nici cu legătura dintre gândire și existență afirmată în *Discurs*, nici cu ordinea propriu-zisă a termenilor, cu trecerea de la gândire la existență. În acest caz este valabilă concluzia lui Jean-Luc Marion cu privire la naturile simple: în *Reguli* acestea sunt doar dezvăluite fără a se stabili o legătură organică între ele, o dispunere necesară a acestora, ceea ce se va realiza cu adevărat abia în *Meditațiile metafizice*. Cu alte cuvinte, rolul precis al fiecăreia nu este precizat, întrucât proiectul metafizic explicit lipsește aici.

În ipoteza noastră această stare de fapt se datorează în principal absenței din *Reguli* a „motorului” metafizic care este îndoiala. Aceasta, alături de cunoaștere și voință, este enumerată printre naturile simple pur spirituale, dar ea nu determină desfășurarea proiectului metafizic, nu duce la punerea sub semnul întrebării a adevărilor matematice care, în *Reguli*, rămân prototipul inatacabil al cunoașterii. Ceea ce înseamnă că ele nu au parte de examenul critic la care vor fi supuse parțial și *de facto* în *Discurs*, respectiv total și *de jure* în *Meditațiile metafizice*. Altfel spus, îndoiala nu capătă caracterul funcțional, nu este încă acel analogon în proiectul metafizic pentru metoda analizei din geometrie, cum va fi în *Discurs* și, mai ales, în *Meditații*.

<sup>126</sup> *Reguli, ed.rom.*, p. 14 (traducere ușor modificată), AT, X, 368.

Cum am spus, dimensiunea metafizică lipsește în *Reguli*: demersul poartă asupra elementelor ultime ale cunoașterii, asupra fundamentelor cunoașterii chiar, dar nu și asupra fundamentelor acestor fundamente ca atare. El este configurat în jurul unității și al unificării cunoașterii și în jurul justificării acestei cunoașteri înseși. Fundamentele care sunt cercetate în *Reguli* nu sunt aceleași cu cele din *Meditații*. Problema metafizică a *cogito*-ului nu poate fi pusă în termenii ei proprii, în calitatea acestuia de principiu prim al filosofiei.

Când Descartes va afirma în *Meditații* că, „o dată în viața mea, va trebui să mă angajez cu toată seriozitatea să mă descotorosesc de toate opiniile pe care le-am acceptat până atunci să-mi ocupe încrederea, și dacă vreau să stabilesc ceva ferm și definitiv în științe, să încep din nou, de la fundamente”<sup>127</sup>, el nu va avea în vedere acele fundamente care erau înfățișate de *Reguli*, nu va avea în vedere nici măcar intuiția și deducția ca singurele mijloace sigure ale cunoașterii, ci fundamentele metafizice pe care numai *Meditațiile* sale le puteau oferi. În *Reguli* nu suntem încă situați la nivelul rădăcinilor arborelui filosofiei de care se va aminti în *Principii*.

Firește, întrucât legătura dintre gândire și existență nu este pusă, nu poate fi ridicată nici problema naturii sale. Singurul lucru care se poate afirma cu certitudine este permanența interogației carteziene în vederea includerii gândirii și existenței în orizontul actului pur al intelectului – intuiția.

Peste ani, Descartes va rememora în *Discurs* propriul său itinerariu spiritual, privindu-și viața ca pe o continuă căutare a

---

<sup>127</sup> Ed. rom., p. 27, AT, IX, 13.

fundamentelor cunoașterii, iar în urma desfășurării demersului dubitativ va ajunge în punctul limită în care *cogito*-ul nu se mai oglindește decât în simpla – și abisala – sa interogare cognitivă de sine, punct în care gândirea sărăcită treptat de toate prelinsele cunoștințe certe se recuperează, miraculos, pe sine însăși și se pune ca început absolut al filosofiei: „mi-am dat seama că atunci când voiam să gândesc că totul este fals, trebuia în mod necesar ca eu, cel care gândeam, trebuia să fiu ceva; și observând că acest adevăr: *gândesc, deci exist* era atât de stabil și de sigur încât și cele mai extravagante presupuziții ale scepticilor nu erau în stare să-l zdruncine, am considerat că puteam să-l adopt fără ezitare ca prim principiu al filosofiei pe care o căutam”<sup>128</sup>.

Pasul următor este interogarea acestei gândiri însăși / concrete care se pune ca existență: „ce eram eu” (*ce que j'étais*)? Chiar prin exprimare orizontul epistemologic este înlocuit cu unul ontologic. Problema nu mai este în acest moment a vedea dacă „gândesc, deci exist” este prim principiu în ordine epistemologică (aceasta fusese dovedit), ci de a arăta semnificația / portanța ontologică a acestui prim adevăr. Se trece de la *quod* (că) la *quid* (ce). Are loc, cu alte cuvinte, o traducere / transpunere a epistemicului în ontologic.

Deoarece suprimarea gândirii este echivalentă cu suprimarea existenței, „de aici am dedus că sunt o substanță a cărei esență sau natură nu este alta decât gândirea și care, pentru a exista, nu are nevoie de nici un loc și nu depinde de nici un lucru material”<sup>129</sup>.

<sup>128</sup> *Discurs, ed. rom.*, p. 130, AT, VI, 32.

<sup>129</sup> *Ibidem*.



Cu alte cuvinte, „acest eu, adică sufletul prin care sunt ceea ce sunt, este în întregime distinct de corp și chiar mai ușor de cunoscut decât el; în afară de aceasta, chiar dacă nu ar exista corpul, sufletul nu ar înceta să fie ceea ce este”<sup>130</sup>.

După cum se observă, problema *cogito*-ului este strâns legată aici de cea a stabilirii distincției dintre suflet și corp. Primul principiu nu este doar prim în ordinea cunoașterii, el este prim și în ordinea discursului ontologic întrucât permite separarea sufletului de substanța întinsă. Punerea „pozitivă” din punct de vedere cognitiv (prim principiu) și ontologic (substanța cugetătoare) este însoțită (concomitent) de separarea / delimitarea („negativă”) ontologică.

Contextul se modifică și în *Meditații*, unde afirmarea filosofică crucială a *cogito*-ului nu mai ține așa zicând strict doar de performanța gândirii care este constrânsă să își afirme existența în urma experimentării îndoielii extreme, ci poate fi văzută și ca o consecință a presuposiției metafizice (hiperbolice) de îndoială ce este configurată de posibilitatea existenței unei ființe „foarte puternice” și „foarte viclene”, „care își întrebuințează întreaga îndemânare ca să mă înșele întotdeauna”.

Iar „dacă el mă înșală, atunci nu există nici un strop de îndoială că eu exist; și înșele-mă el cât va vrea, nu va putea face niciodată ca eu să nu fiu nimic, atâta timp cât eu voi gândi că sunt un lucru oarecare. Astfel că, după ce m-am gândit bine la aceasta, și după ce am examinat cu mare atenție toate lucrurile, trebuie în sfârșit să trag concluzia, și să consider drept un lucru sigur că această propoziție: *Eu sunt, eu exist* este adevărată în mod

---

<sup>130</sup> *Ibidem*.

necesar, de fiecare dată când o pronunț, sau când o concep cu mintea mea”<sup>131</sup>.

Observăm imediat că aici nu mai avem de-a face cu expresia „*Je pense, donc je suis*” / „*Cogito, ergo sum*”, fiindu-ne implicit propusă echivalența cu „*Ego sum, ego existo*” / „*Je suis, j'existe*”. Cel puțin unul din motivele pentru care Descartes operează această înlocuire pare a fi transparent: încercarea de a evita pe viitor acuza care i s-a adus după publicarea *Discursului* vizând caracterul de raționament al afirmației „gândesc, deci exist”. Dincolo de – am zice – previzibila eliminare a conjuncției conclusive „deci”, se evită parcă astfel și orice decalaj semantic între termenii centrali (gândire / existență), decalaj ce putea deschide el însuși perspectiva unei implicații, a unei mișcări a gândirii, în favoarea unei aparente tautologii, a unui senin gest static ce trimite însă spre o surprinzătoare identitate provizorie (sau, mai degrabă, confuzie voită în acest punct?) între ființă și existență. O identitate ce ascunde subtil și amână astfel recunoașterea pentru actul cogitativ (necesar) ce o atestă, pentru că este vorba chiar de ființa și existența celui care găsește aici ultima soluție, singura soluție pentru propriul său demers cognitiv și adevăratul sens al cogitației sale.

Lipsește în plus, se va observa, desemnarea expresă a *cogito*-ului ca prim principiu al filosofiei. În locul respectivei atribuirii apare doar caracterizarea acelei prime cunoaștințe ca fiind „mai sigură și mai evidentă decât toate celelalte pe care le-am avut înainte”. Această „temperare” a aspectului cognitiv al *cogito*-ului, a punerii sale ca primordial în ordinea cunoașterii,

---

<sup>131</sup> *Meditații, ed. rom., p. 36, AT, IX, 19.*

este strâns legată de slăbirea evidenței ontologice ce o însoțea în *Discurs*. Dacă acolo, imediat (concomitent putem spune) după afirmarea *cogito*-ului, era sesizată existența unei substanțe a cărei esență este gândirea, acum demersul se desfășoară cu mai multă prudență, căci, arată Descartes, „nu cunosc încă cu destulă claritate ce sunt eu, eu cel care sunt sigur că sunt; în așa fel încât de acum înainte trebuie să iau seama cu mare atenție ca nu cumva din imprudență să iau vreun alt lucru oarecare ca fiind eu”. De-abia în acest mod voi ajunge „să nu mă înșel deloc în această cunoaștere”<sup>132</sup>.

Este presupusă aici o continuare a interogației metafizice. Aceasta are încă sens câtă vreme nu au fost înlăturate toate motivele de îndoială hiperbolică: „Dar eu, cine sunt eu, acum când presupun că există cineva care este de o extremă putere, și, aș putea să spun, rău și viclean, și care își folosește toate puterile și toată îndemânarea pentru a mă înșela?”<sup>133</sup>.

Abia când interogația metafizică se va încheia, prin însăși stabilirea legăturii ontologice între existență și gândire, va fi posibilă o cunoaștere certă. Doar astfel descopăr „că gândirea este un atribut care îmi aparține: numai ea nu poate fi detașată de mine. *Eu sunt, eu exist*: aceasta este sigur; dar pentru cât timp? Asume, atâta timp cât gândesc; căci se poate probabil întâmpla ca, dacă aș înceta să gândesc, să încetez în același timp de a fi sau de a exista”.

Prin urmare, abia acum „nu admit nimic ... care să nu fie cu necesitate adevărat: așadar, vorbind cu toată precizia, nu sunt decât ceva care gândește, adică un spirit, un intelect sau o rațiune,

<sup>132</sup> *Meditații, ed. rom., pp. 36-37, AT, IX, 20.*

<sup>133</sup> *Meditații, ed. rom., p. 38, AT, IX, 21.*

care sunt termeni a căror semnificație îmi era necunoscută mai înainte”<sup>134</sup>.

O dată cu *Meditațiile* se poate spune că are loc o răsturnare a lecturii carteziene a *cogito*-ului dinspre registrul *cognitiv-epistemologic* spre cel *esențialist-ontologic*. Existența sau ființa subiectului cunoscător (dedusă oarecum logic din existența unui geniu rău care mă înșală în toate, ca un corelat necesar al acestuia) este pusă chiar anterior gândirii care face posibilă afirmarea acestei ființe însăși. Primul pas al filosofiei devine interogarea existenței (ființei).

### II.3.2. Tradiția augustiniană a *cogito*-ului

După cum s-a văzut, unul din scopurile interogației carteziene, strâns legat de cel al configurării unei structuri sistematice a cunoașterii prin obținerea fundamentelor sale, este combaterea scepticismului. Acesta fusese și unul din scopurile Sf. Augustin, într-un context, firește, nu atât cognitiv, cât religios.

S-a remarcat, încă din epocă, că există mai multe texte augustinienae în care pot fi găsite afirmații apropiate de cele carteziene: *De libero arbitrio* (*Despre liberul arbitru*), *De trinitate* (*Despre trinitate*) și *De civitate Dei* (*Despre cetatea lui Dumnezeu*). În acestea Sf. Augustin aduce ca probă împotriva scepticilor existența subiectului cunoscător. Iată, spre exemplu, ce le răspunde el acestora în *Despre cetatea lui Dumnezeu*: „Dacă mă înșel, [prin aceasta] eu sunt. Dacă cineva nu este [nimic], nu

<sup>134</sup> *Meditații, ed. rom., p. 39, AT, IX, 21.*

se poate nici înșela; prin urmare eu sunt, dacă mă înșel. Prin faptul că eu sunt, deoarece mă înșel, nu poate fi nici o îndoială în aceea că sunt; este deci ceva ferm [bine stabilit] că eu exist, dacă eu mă înșel. Totodată, chiar dacă eu mă înșel pe mine, eu trebuie să fiu pentru a mă putea înșela, iar în privința aceasta nu mă înșel deloc, anume asupra faptului că eu știu că eu sunt”<sup>135</sup>.

În plus, certitudinea *cogito*-ului este și la Sf. Augustin concomitentă stabilirii distincției dintre suflet și corp, ceea ce îi va fi menționat lui Descartes de către Arnauld<sup>136</sup>.

După cum arată E. Gilson, această doctrină augustiniană nu a fost niciodată dată uitării în Evul Mediu și a continuat să fie propagată până în secolul al XVII-lea<sup>137</sup>. Printre cei care fac apel la ea pot fi amintiți Johannes Scottus Eriugena (sec. IX), Hugo de Saint-Victor (sec. XII), Duns Scottus (sec. XIII-XIV), Ockham (sec. XIV), Pico de la Mirandola (sec. XVI). Practic, și cel mai cunoscut discipol al lui Descartes, Nicolas Malebranche (sfârșitul sec. XVII), va încerca o reîntoarcere manifestă, declarată la spiritul teologiei augustinienne.

Descartes nu face apel niciodată la această tradiție, cu atât mai puțin la autoritatea poziției augustinienne (ceea ce nu poate fi decât previzibil, dată fiind poziția sa generală față de tradiție și autoritate, vizibilă mai ales în *Discurs*). În plus, răspunzând corespondenților săi care evidențiau apropierea dintre poziția sa și cea a Sf. Augustin, Descartes nu va face decât să mulțumească acestora pentru sprijinul pe care aceștia îl oferă propriilor sale afirmații, fără a recunoaște vreo inspirație augustiniană ca atare.

<sup>135</sup> *De civitate Dei*, cartea XI, cap. 26.

<sup>136</sup> AT, V, 186.

<sup>137</sup> E. Gilson, *op. cit.*, p. 296.

Între *cogito*-ul augustinian și cel cartezian există atât diferențe cât și asemănări <sup>138</sup>. Pe de o parte, trebuie remarcat că expresia *Cogito, ergo sum* nu există ca atare în textele augustinene și nu se întâlnește decât la Descartes. Mai mult, ea își va pierde semnificația teologică asupra căreia insistă Sf. Augustin, primind una nouă, deoarece devine principiul prim al întregii filosofii, al întregii cunoașteri, incluzând aici și fizica.

Pe de altă parte, arată Gilson, există începând de la Sf. Augustin o tradiție neîntreruptă care face din cunoașterea imediată a sufletului de către el însuși cunoștința primă și cea mai evidentă dintre toate cele pe care le posedăm. Această certitudine este utilizată: 1) pentru combaterea scepticismului (am văzut că și Descartes face referire explicită în *Discurs* în acest sens); 2) pentru a dovedi imaterialitatea sufletului (Descartes stabilește distincția celor două substanțe, cugetătoare și întinsă, concomitent cu punerea evidenței *cogito*-ului ca prim principiu al filosofiei sale); 3) pentru a dovedi existența lui Dumnezeu (înaintea dovedirii existenței lucrurilor materiale, ceea ce va face și Descartes ca pas imediat următor afirmării *cogito*-ului). Toate aceste elemente comune îl determină pe Gilson să constate că este greu de respins presupuziția că Descartes a fost influențat de această tradiție, fie în mod direct (prin lectura unor texte augustinene – deși, repetăm, nu există nici o mărturie în acest sens), fie în mod indirect, prin conversațiile pe care le-a avut cu unii membri ai Oratoriului (ordin de inspirație augustiniană) pe care îi frecventa, în special cu Gibieuf, la sfârșitul anilor 1620, deci înainte de a-și redacta propria metafizică.

---

<sup>138</sup> *Ibidem*, pp. 297-298.

Totuși, chiar dacă am accepta această presupusă filiație augustiniană a *cogito*-ului, nimic nu ne permite să vorbim și despre un *augustinianism* al lui Descartes. Acesta se opune Sf. Augustin în punctul esențial al relației dintre rațiune și credință, și, la modul general, în ceea ce privește însăși ideea de filosofie. Cu alte cuvinte, chiar dacă Descartes ar fi integrat în mod conștient în filosofia sa unele teze augustinene, nu este spiritul Sf. Augustin cel care îl animă<sup>139</sup>.

Trimiterile lui Descartes din *Reguli* par a indica chiar o sursă mai profundă și totodată mai îndepărtată istoric. Este vorba de binecunoscutul apel *socratic* la depășirea îndoielii prin conștientizarea acelei îndoieli sau neștiințe: știu măcar un singur lucru, acela că nu știu nimic.

Într-o primă referire, Descartes arată în Regula XII că „atunci când ... Socrate spune că se îndoiește de orice ... rezultă în mod necesar că înțelege cel puțin acest lucru: că se îndoiește; tot așa, deci, că știe că un lucru poate fi adevărat sau fals etc., deoarece acestea sunt necesar legate de natura îndoielii”<sup>140</sup>, pentru a reveni în Regula XIII asupra acestui aspect.

După cum se observă aceste referiri mai mult îi despart pe Sf. Augustin și pe Descartes decât îi apropie – deși trebuie amintit că și Sf. Augustin trimite deseori la demersul socratic –, în măsura în care ceea ce este vizat de Descartes aici este proiectul filosofic sistematic al unei cunoașteri certe și nu aspectele de ordin teologic ale *cogito*-ului, care evident primează la Sf. Augustin.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 298.

<sup>140</sup> *Reguli*, ed. rom., p. 54, AT, X, 421.

### II.3.3. *Cogito*: intuiție sau raționament?

Poate principala problemă „internă” care s-a pus în legătură cu *cogito*-ul cartezian – devenită nu de puține ori o interogație obsesivă – a fost aceea dacă el este o intuiție sau un raționament (silogism). Semnificația și importanța acestei discuții sunt legate, evident, de afirmarea sa ca prim principiu al filosofiei. Într-o interpretare silogistică am avea de-a face cu următorul raționament: „Tot ceea ce gândește există; eu gândesc, prin urmare eu exist (sunt)”. Cu alte cuvinte *cogito, ergo sum* presupune cunoscută premisa majoră „tot ceea ce gândește există” și nu poate fi considerat ca prim principiu al filosofiei.

Răspunzând acestei acuze, formulată de mai mulți dintre corespondenții care s-au pronunțat asupra *Meditațiilor*, Descartes va afirma explicit că eroarea majoră care se produce într-o asemenea interpretare este că se presupune cunoașterea unei propoziții particulare („gândesc, deci exist”) ca fiind totdeauna dedusă dintr-una universală (premise majoră „tot ceea ce gândește există”), în conformitate cu ordinea silogismelor din dialectică.

Această lectură a *cogito*-ului, pe lângă faptul că este punctual eronată, dovedește pentru Descartes cât de puțin au înțeles contemporanii săi metodologia generală de obținere a adevărului. Referindu-se la cel care îi formulase această întâmpinare în cel de-al cincilea șir de *Obiecții la Meditații*, Descartes notează că acesta arată astfel că știe prea puțin de modalitatea în care trebuie căutat adevărul: „căci este sigur că, pentru a-l găsi, trebuie totdeauna să începem cu noțiunile particulare, pentru a ajunge apoi la cele generale, cu toate că se poate proceda și invers, după ce am găsit pe cele generale sa



deducem de aici alte particulare. Astfel, atunci când îl învățăm pe un copil elementele geometriei [aluzie la *Elementele* lui Euclid – n.n.], nu îl vom face să înțeleagă în general că, atunci când din două cantități egale extragem părți egale, ceea ce rămâne sunt tot două cantități egale, sau că întregul este mai mare decât părțile sale, dacă nu îi arătăm unele exemple ce constau în cazuri particulare”<sup>141</sup>.

Tot în *Răspunsurile* sale la *Obiecțiile* făcute *Meditațiilor*, de data asta la cel de-al doilea șir al acestora (formulate de Gassendi), Descartes afirmă că acest adevăr: „Gândesc, deci exist, sau sunt” este cunoscut printr-o simplă inspecție a spiritului, subliniind încă o dată că este propriu spiritului nostru de a forma propoziții generale plecând de la cunoașterea celor particulare<sup>142</sup>.

Într-o scrisoare din 1648, spre sfârșitul vieții, Descartes va sublinia că, în concepția sa, suntem mai puțin siguri de prezența obiectelor pe care le avem în fața ochilor decât de adevărul acestei propoziții: „gândesc, deci exist”. Și îi va aminti corespondentului său că „această cunoștință nu este opera raționamentului vostru și nici o învățătură pe care să v-o fi dat dascălii voștri; spiritul vostru o vede, o simte și o pipăie (*manie*). Deși imaginația voastră, care se amestecă în mod inoportun în gândurile voastre, îi diminuează claritatea, dorind să o înveșmânteze cu figuri, ea vă este totuși o dovadă a capacității sufletelor noastre de a recepționa de la Dumnezeu o cunoștință intuitivă”<sup>143</sup>.

---

<sup>141</sup> AT, IX, 205-206.

<sup>142</sup> AT IX, 110-111.

<sup>143</sup> *Scrisoare către Marchizul de Newcastle*, AT V, 137-138.

O altă variantă de interpretare privește *Cogito, ergo sum* ca o *inferență imediată*. Această lectură se bazează pe unele fragmente din *Reguli*. Astfel, în Regula III Descartes stabilește existența a două moduri ale cunoașterii, *intuiția* și *deducția*, deosebite prin aceea că în deducție „se concepe o mișcare sau o succesiune oarecare, pe câtă vreme în cealaltă nu; și, în al doilea rând, pentru că la deducție nu este necesară o evidență prezentă, ca la intuiție, ci mai curând își primește oarecum certitudinea sa de la memorie”<sup>144</sup>.

Dihotomia nu este însă totală, rămâne o zonă de mijloc „supusă” atât intuiției, cât și deducției: „despre acele propoziții care se deduc nemijlocit din primele principii, se poate spune, după modul diferit de a le considera, că se cunosc când prin intuiție, când prin deducție”<sup>145</sup>. *Cogito, ergo sum* poate fi deci interpretat ca o inferență imediată, cu o dublă interpretare, de intuiție, respectiv deducție.

Din perspectiva unei asemenea interpretări contemporane se consideră că Descartes privește propozițiile despre stările sale mintale (i.e. faptul că se îndoiește, că vrea, că își imaginează, că pare a vedea, auzi sau simți ceva etc.) ca evidente prin sine, aceste stări fiind atestate de către subiectul epistemic direct, propozițiile în cauză neconstituind prin urmare rezultatul vreunei inferențe, în vreme ce propoziția care asertează propria-i existență trebuie considerată ca inferată în mod imediat din premisele despre stările sale mintale<sup>146</sup>.

---

<sup>144</sup> *Reguli, ed. rom.*, p. 15, AT, X, 370.

<sup>145</sup> *Ibidem*.

<sup>146</sup> Vezi în acest sens P. Markie, „The Cogito and its importance”, în J. Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, pp. 140-173.

### II.3.4. *Cogito*-ul ca prim principiu al filosofiei

Faptul că Descartes caracterizează *cogito*-ul ca „prim principiu” trebuie înțeles în sensul unei presupozii de bază, necesare, care permite desfășurarea întregului proiect filosofic cartezian.

Prin urmare, se poate afirma, *cogito*-ul nu își este suficient sieși, nu este o punere închisă. Orice adevăr fundamental presupune alte adevăruri. Intuiția nu este „statică”, ci „dinamică”, trimite la noi deducții, la obținerea de noi adevăruri. Deși în cazul trecerilor deductive constatăm că își fac apariția și alte „principii” sau „noțiuni comune” – vezi principiul cauzalității în prima formă de argumentare a existenței lui Dumnezeu – ele vor fi „pe măsura” *cogito*-ului, fiind receptate prin lumina rațiunii, prin simpla inspecție rațională, procedeu pe care Descartes nu îl va respinge, chiar înainte de a-l putea invoca pe Dumnezeu în calitatea acestuia de unic garant al adevărurilor pe care le posed.

Pe scurt, proiectul metafizic cartezian „conținut” oarecum implicit în *cogito* arată astfel desfășurat: de orice și oricât m-aș îndoi până la urmă eu sunt prin chiar faptul îndoielii; acest fapt definește și limitele mele concomitent cu constatarea ideii de perfecțiune pe care o regăsesc printre ideile mele; eu, fiindă finită, nu pot fi cauza acestei idei a unei ființe infinite, care prin urmare există cu necesitate; bunătatea infinită a lui Dumnezeu va garanta și adevărul percepțiilor clare și distincte, ca și distincția reală dintre suflet și corp, dintre substanța cugetătoare și cea întinsă; se garantează astfel și independența unei științe având ca obiect substanța întinsă – fizica mecanicistă ce poartă asupra corpurilor utilizând trei termeni de

bază: întinderea, figura și mișcarea; pornind de aici, se conturează și proiectul tuturor celorlalte științe<sup>147</sup>.

Este ceea ce îl va determina pe Gilson să afirme că trebuie să poziționăm în *cogito* întreaga serie a consecințelor sale pentru a înțelege în întreaga sa profunzime și originalitate gândirea lui Descartes. *Cogito*-ul nu este esențial doar prin aceea că permite stabilirea unui punct ferm al cunoașterii împotriva pretențiilor sceptice, o intuiție punctuală de nezdruccinat, de o altă „natură” decât cele ce pot fi adăugate ulterior cunoașterii noastre. *Cogito*-ul fundează întregul proiect cognitiv nu în mod exterior, ca element (fie el și prim în serie), ci tocmai că permite prin propriile sale exigențe cognitive desfășurarea acestui proiect.

Acest caracter de prim principiu al *cogito*-ului a fost contestat din perspectivă scolastică. În această tradiție, pe urmele lui Aristotel, se atribuia principiului (non)contradicției calitatea de prim principiu al filosofiei. În cartea Γ a *Metafizicii*, Aristotel aratase că acela care studiază Ființa ca fiind, filosoful, este în măsură să expună principiile cele mai sigure ale tuturor lucrurilor.

Principiul „tuturor lucrurilor” trebuie, pentru Aristotel, să îndeplinească unele condiții: să fie *cert* în cea mai mare măsură („principiul cel mai sigur este acela în privința căruia este imposibil să ne înșelăm”), să fie cunoscut cu *ușurință*, să fie *necondiționat* (sau independent de premise suplimentare: „să nu depindă de alte ipoteze”; el „nu poate fi condiționat”) și să fie cunoscut în *prealabil* („cunoștința principiului ... cel care vrea să cunoască ... trebuie s-o stăpânească bine dinainte”)<sup>148</sup>. Aceste condiții sunt îndeplinite de singur principiu, care se enunță

<sup>147</sup> E. Gilson, *op. cit.*, p. 299.

<sup>148</sup> 1005 b, *ed. rom.*, p. 128.

aristotelic după cum urmează: „Este peste putință ca unuia și aceluiași subiect să i se potrivească și totodată să nu i se potrivească sub același raport unul și același predicat”<sup>149</sup>, ceea ce ulterior s-a numit principiul (non)contradicției. Acest principiu, după Aristotel, „este cel mai sigur dintre toate, căci el cuprinde în sine caracteristicile arătate mai sus”<sup>150</sup>, astfel că „oricine vrea să dovedească ceva își referă demonstrația la acest ultim principiu, care prin firea lucrurilor, este principiul tuturor celorlalte axiome”<sup>151</sup>.

La această obiecție Descartes va răspunde într-o scrisoare din 1646 că „principiu” este un termen care poate fi considerat *în mai multe sensuri*. Astfel că, „este un lucru a căuta o *noțiune comună*, care să fie atât de clară și de generală, încât să poată servi drept principiu pentru existența tuturor ființelor – *entia* – pe care le vom cunoaște apoi, și un alt lucru de a căuta o *ființă* a cărei existență să ne fie mai cunoscută decât cea a tuturor celorlalte”<sup>152</sup>.

În primul sens, cel strict logic, este vorba de amintitul principiu al contradicției. Acesta însă, arată Descartes, nu poate servi la cunoașterea existenței nici unui lucru (el este doar un principiu formal): el nu „produce” o judecată de existență, ci doar o confirmă. Ceea ce pentru Descartes revine la a spune că acest principiu este lipsit de importanță, nefăcându-ne cu nimic mai cunoscători (*savants*). În cel de-al doilea caz avem însă de-a face cu o judecată de existență: „Eu sunt, eu exist” sau, ceea ce este echivalent, „Sufletul nostru există”.

<sup>149</sup> 1005 b, *ed. rom.*, p. 129.

<sup>150</sup> *Ibidem*.

<sup>151</sup> 1005 b, *ed. rom.*, p. 130.

<sup>152</sup> *Scrisoare către Clerselier*, AT, IV, 444.

Și Descartes prezintă unele caracteristici ale primului principiu. Prima dintre ele este enunțată negativ: nu este necesar ca primul principiu să fie de așa manieră încât toate propozițiile să se poată reduce și dovedi prin acesta (este chiar posibil ca să nu existe nici un astfel de principiu unic la care să se reducă toate lucrurile). Este suficient, consideră Descartes, ca acesta să poată servi (*servir*) la găsirea (*trouver*) altor propoziții, apoi ca să nu depindă de nici un alt lucru, și, în fine, ca vreun alt lucru să nu poată fi găsit în prealabil.

Dacă adăugăm aici faptul că Descartes caracterizase *Cogito, ergo sum* ca fiind „atât de stabil și de sigur încât și cele mai extravagante presupoziiții ale scepticilor nu erau în stare să îl zdruncine”<sup>153</sup>, se observă cum Descartes recuperează de la Aristotel toate caracteristicile formale ale principiului: *certitudinea*, *independența* (necondiționarea), *anterioritatea* și „*ușurința*” cu care acesta este (re)cunoscut.

Diferențele se înregistrează pe planul conținutului – la Descartes nu mai avem de-a face cu un *principiu logic*, ci cu o *judecată existențială*: „Cuget, deci exist” (în *Discurs*), respectiv „Eu sunt, eu exist” (în *Meditații*), care are parte de o „traducere” imediată într-o judecată de esență: „sunt un lucru care gândește”, „sunt o substanță a cărei natură sau esență este gândirea”, pe scurt: „sunt o substanță cugetătoare”.

Strâns legat de acest aspect, trebuie notată și o altă diferență esențială: nu celelalte propoziții se „reduc” la primul principiu, ci primul principiu – pentru Descartes – permite apariția altor propoziții. De factură logică (în sens clasic-

<sup>153</sup> *Discurs, ed. rom.*, p. 130, AT, VI, 32.

aristotelic), principiul contradicției nu poate duce la sporirea cunoașterii, câtă vreme *cogito*-ul permite desfășurarea cu maximă evidență și certitudine a proiectului metafizic și totodată situarea sa *sui generis* în acea *ars inveniendi* cu care încerca Descartes să identifice demersul cognitiv.

Putem spune că regăsim și aici tensiunea dintre „vechea logică” scolastică și „noua logică” a invenției, miza ținând ceea ce se poate numi diferența dintre „verificare” și „producere” de cunoștințe: „Modalitatea în care reducem celelalte propoziții la aceasta: *impossibile est idem simul esse et non esse* [este imposibil ca unul și același lucru totodată să fie și să nu fie], este superfluă și lipsită de orice utilitate; în schimb este de cea mai mare folosință că începem a ne asigura de *existența lui Dumnezeu*, și apoi de cea a tuturor creaturilor, *prin considerarea propriei sale existențe*”<sup>154</sup>.

O altă obiecție care a fost adusă lui Descartes ține de posibilitatea de a înlocui *cogito*-ul cu diferite alte propoziții, deși cu un conținut asemănător, care ar putea juca același rol și ar putea fi, prin urmare, considerate și ele ca principii.

Într-o scrisoare din 1638, un corespondent rămas necunoscut îi reproșează lui Descartes că primul principiu al filosofiei sale, „Gândesc, deci sunt”, nu este mai sigur decât multe altele, cum ar fi „Respir, deci sunt” sau „Orice acțiune presupune existența”: „A spune că nu putem respira fără un corp, dar că putem foarte bine gândi fără acesta, este ceea ce ar trebui dovedit printr-o demonstrație clară; căci, deși ne putem imagina că nu posedăm deloc un corp (cu toate că acest lucru ar fi destul

---

<sup>154</sup> AT, IV, 445.

de dificil) și că trăim fără a respira, nu urmează de aici că așa și stau lucrurile cu adevărat și că am putea trăi fără a respira”<sup>155</sup>.

Descartes va răspunde că dacă prin „Respir, deci sunt” vrem să conchidem propria existență din aceea că respirația nu poate fi (asertată) fără ea, aceasta nu se poate realiza, întrucât ar fi trebuit anterior *să fi dovedit că este adevărat* că respirăm, iar acest lucru este imposibil dacă nu dovedim mai întâi că existăm. În schimb este valabilă trecerea de la *impresia* sau *opinia* că respirăm la existența noastră întrucât chiar dacă această opinie este falsă, vom conchide că nu am fi putut să o posedăm dacă nu am fi existat. Iar în acest din urmă sens a spune „Respir, deci exist” (sau a enunța oricare altă senzație, acțiune etc.), este același lucru cu a afirma „Gândesc, deci exist”. În plus, pe această cale nu se dovedește nimic despre existența corpului, ci doar este stabilită cea a sufletului.

Mai multe aspecte merită a fi evidențiate aici. Întâi de toate trebuie amintit că „a gândi” nu este nicidecum înțeles de către Descartes într-un sens strict, de o manieră intelectualistă dacă e să folosim un termen contemporan. După cum arată în *Meditații*, un lucru care gândește este „ceva ce se îndoiește, care înțelege, care afirmă, care neagă, care vrea, care nu vrea, care își imaginează, și care simte”<sup>156</sup>. Atributul esențial al gândirii se instanțiază de fapt, capătă contur determinat, concret prin toate aceste moduri. De exemplu, „a simți ceva” trimite în acest context – pe care l-am putea numi substanțialist – la faptul că „iau seama” de senzația respectivă, că o conștientizez, că o gândesc, și nu la senzația ca atare, la conținutul ei („informativ”). Conținut

<sup>155</sup> AT, I, 513.

<sup>156</sup> *Meditații, ed. rom.*, p. 40, AT, VII, 34.



care, în treacăt fie spus, nici nu ar fi putut semnifica ceva cu adevărat în condițiile în care singurul adevăr pe care îl posedăm este doar / tocmai *cogito*-ul (și deci senzația – ca, de altfel, și imaginația, intelectul etc – nu se poate defini deocamdată *decât* ca mod al substanței cugetătoare, într-un moment al demonstrației filosofice în care conținuturile însoțite de gândire ne sunt încă „indiferente”<sup>157</sup>).

Și pentru limba română este valabilă aici observația lui Wilhelm Windelband: traducerea lui *cogitare*, *cogitatio* prin „gândire” (*Denken*) poate da naștere la neînțelegeri, deoarece *Denken* în germană (și tot astfel stau lucrurile cu *think* în engleză, sau cu românescul *gândire*, cel puțin în cadrul terminologiei filosofice) semnifică un mod particular al conștiinței teoretice. Pentru ceea ce este comun tuturor funcțiilor „gândirii” amintite anterior nu există în germană (și nici în română, adăugăm noi) vreun cuvânt potrivit. Singurul care se apropie de îmbrățișarea acestor semnificații este „*Bewusstsein*” (*conștiință*). Iar acest lucru este valabil, arată Windelband, și cu privire la modul în care Spinoza folosește acest termen<sup>158</sup>. Cu alte cuvinte, „conștientizez că posed o anumite idee (sau un anumite gând), deci exist” ar reda mai corect spiritul demersului cartezian. La limită, „conștientizez că mă pot înșela în toate ideile mele (sau că pot fi înșelat în toate, conform *Meditațiilor*), deci exist”.

În al doilea rând, trebuie remarcat că mă pot înșela asupra faptului că respir sau mănânc cu adevărat (cum se întâmplă atunci când visez aceste lucruri), dar, oricum ar fi, dacă mă înșel în

<sup>157</sup> Nu pentru mult timp însă, căci, pentru a părăsi „cercul strâmt” al *cogito*-ului va trebui să găsesc tocmai un astfel de conținut mental cu o încărcătură aparte – ideea de Dumnezeu.

<sup>158</sup> W. Windelband, *A History of Philosophy*, vol. II, nota 2, p. 391.

toate, eu trebuie totuși să exist, să fiu un lucru care gândește aceasta. Sau, ceea ce este echivalent, am putea gândi că mergem fără să mergem, am putea gândi că mâncăm fără să mâncăm (la limită, am putea gândi că respirăm fără să respirăm, aceasta într-un moment în care ne ținem respirația), dar nu am putea gândi că gândim fără să gândim realmente<sup>159</sup>.

Dacă nu păstrăm în minte faptul că ceea ce urmărește Descartes aici este *întemeierea* mai presus de orice îndoială a *cunoașterii*, stabilirea unei propoziții mai presus de orice îndoială (care să fie adevărată ori de câte ori o asertez, prin simplul fapt al asertării sale) și a naturii respective (a atributului esențial) surprinse prin aceasta, și *nu descrierea* individului uman ajungem la confuzii și neînțelegeri majore. Cu siguranță, Descartes nu se îndoiește cu adevărat de faptul că eu respir și de acela că eu posed un corp. Doar că acestea nu pot juca rolul de prim principiu – deși, nota bene!, existența lucrurilor materiale va constitui ulterior cel de-al treilea principiu de bază al filosofiei sale, după cel al *cogito*-ului și cel al existenței lui Dumnezeu, un principiu care permite desfășurarea întregului proiect al științei carteziene.

În fapt aici se amestecă două aspecte: putem fi de acord cu desemnarea *cogito*-ului ca prim principiu al filosofiei carteziene (în ordine epistemologică), putem accepta și stabilirea existenței substanței cugetătoare (i.e. o substanță având ca atribut esențial gândirea) ca un corolar ontologic a acestuia, dar putem contesta *dualismul* substanțelor care este postulat cu această ocazie. Cu alte cuvinte, din faptul că gândirea este un astfel de atribut esențial nu reiese cu necesitate că substanța în cauză nu mai posedă și alte asemenea atribute (cum ar fi, de exemplu, întinderea).

---

<sup>159</sup> A. Cresson, *Les courants de la pensée philosophique française*, vol. I, p. 60

Obiecția este clasică: din faptul că ceva este posibil din punct de vedere logic nu urmează că este și *de facto* posibil. Deci faptul că cineva își poate imagina că există fără un trup nu dovedește că cineva poate exista fără trupul său<sup>160</sup>.

Răspunzând așa-zicând în locul lui Descartes, putem propune cel puțin două contraargumente plauzibile la această obiecție. Primul are la bază rațiuni teologice, în condițiile în care acceptăm teza lui Descartes că Dumnezeu poate face să se petreacă (realizeze) tot ceea ce este logic posibil, tot ceea ce nu este contradictoriu (idee care va fi preluată și de către Leibniz, cu o semnificație mult mai amplă însă). Dacă acceptăm apoi că faptul de a exista fără un corp este nu doar imaginabil, ci și logic posibil, urmează că Dumnezeu poate face astfel îneât eu să exist fără un trup.

Un alt răspuns posibil ar putea lua ca premisă un principiu susținut de Leibniz: dacă două lucruri aparent distincte se dovedesc a fi unul și același lucru, atunci fiecare dintre ele trebuie să conțină toate proprietățile celuilalt și numai pe acelea. Aplicând acest principiu cazului concret în discuție, reiese că dacă există lucruri care sunt adevărate despre trup, dar nu sunt adevărate despre suflet, atunci trupul și sufletul sunt distincte. Conform lui Descartes, ne putem îndoi de existența trupului, dar nu ne putem îndoi de cea a sufletului. Urmează că ceva este adevărat cu privire la trup, dar fals cu privire la suflet. Cu alte cuvinte, sufletul și trupul sunt distincte.

Dar verbe ca a „imagina”, „a crede”, „a se îndoi” și „a spera” se sustrag acestui principiu leibnizian. Contextele

---

<sup>160</sup> Stephen Priest, *Theories of Mind*, 1991, p. 23.

lingvistice pe care acestea le creează sunt numite referențial opace<sup>161</sup>. Un exemplu clasic în literatura analitică anglo-saxonă este cel al indivizilor cu dublă personalitate, cum este cazul personajului literar Dr. Jekyll și Mr. Hyde. Ne putem îndoii că primul a făcut ceva și totodată să nu ne îndoim că al doilea a făcut același lucru. Dar ar fi eronat ca din aceasta să tragem concluzia că Dr. Jekyll și Mr. Hyde nu sunt una și aceeași persoană.

### II.3.5. Elemente pentru o lectură ontologică a *cogito*-ului. Esență și existență la Descartes

Deducțiile particulare prin care Descartes stabilește pe rând natura substanțială a *ego*-lui, natura substanțială a întinderii și natura substanțială a lui Dumnezeu par a implica trei moduri diferite în care este concepută relația dintre esență și existență<sup>162</sup>.

În cazul *eu-lui*, relația este o identitate imediată. Prin fiecare din actele noastre ale gândirii, chiar prin acelea prin care ne înșelăm sau suntem înșelați, noi percepem, înaintea oricărui alt lucru, faptul că noi gândim – „spiritul sesizează astfel esența gândirii, care este de a se cunoaște [pe sine], și, în această esență însăși, existența, întrucât este imposibil a se cunoaște fără a exista”.

Din această perspectivă, *Cogito, ergo sum* nu semnifică decât faptul că actul de a înțelege esența și de a afirma existența nu sunt decât unul și același act. Este stabilită astfel echivalența

<sup>161</sup> Vezi, pentru întreaga discuție, St. Priest, *op. cit.*, p. 24 sq.

<sup>162</sup> L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, pp. 245-249. Analiza ce urmează este preluată din aceeași lucrare.

între aceste două afirmații: „Eu gândesc” și „Există o substanță gânditoare (cugetătoare)”.

Această identitate își datorează forța faptului că este adaptată naturii subiectului cugetător. Același procedeu nu va fi prin urmare valabil și *în privința analizei substanței materiale*. În acest caz spiritul nu penetrează în mod direct esența obiectului – doar printr-o serie de eliminări succesive el va reuși să degajeze ceea ce nu se va putea separa de fiecare lucru, ceea ce îl va caracteriza pe fiecare dintre acestea ca lucru. Ca în binecunoscutul exemplu cu bucata de ceară – trebuie să îndepărtăm în cazul acesteia toate acele calități sensibile care țin de organele de simț și atrag inițial atenția spiritului. Bucata de ceară va avea drept esență faptul de a fi întinsă, va fi o substanță întinsă.

Dar acest lucru este valabil doar punctual, pentru bucata respectivă de ceară. Într-un al doilea pas, constructiv, pentru a obține o descriere a substanței întinse în întregul ei, a universului material în ansamblu este necesar să plecăm de la această evidență incipientă printr-un lung șir de deducții, constituind astfel știința universului fizic sub o formă matematică. Metoda care legitimează știința va interzice să conferim acelei prime evidențe realitatea ca atare, așa zicând printr-o dispoziție naturală a spiritului nostru. Cu alte cuvinte, intelectul are în această privință spre jurisdicție domeniul posibilului: „el nu poate afirma, prin propria sa autoritate, existența nici unei substanțe reale. În lumea corpurilor, relația de la esență la existență este relația de la posibil la real”.

Acest „ocol” este subliniat de Descartes și în finalul *Meditațiilor* sale, atunci când afirmă că „nu trebuie în nici un fel să mă îndoiesc de adevărul respectivelor lucruri, dacă după ce voi

fi făcut apel la toate simțurile mele, la memoria mea, și la intelectul meu – pentru a le examina, nu va fi fost raportat nimic de nici unul dintre ele, care să fie potrivit la ceea ce îmi va fi fost raportat de celelalte”<sup>163</sup>.

În fine, *un al treilea caz* în care se configurează o relație aparte între esență și existență este cel al lui Dumnezeu. Urmând firul deductiv cartezian, găsim în noi o idee care depășește într-un anumit sens capacitatea intelectului nostru, ideea unei ființe perfecte, a unei ființe (substanțe) infinite. Prezența ideii infinitului în spiritul omenesc atestă realitatea unei esențe infinite.

Putem să atribuim existență acestei esențe? Este tocmai ceea ce își propune argumentația carteziană *a posteriori* și *a priori*, iar răspunsul, cum am văzut, este pozitiv. Existența aparține naturii proprii a lui Dumnezeu, iar aceasta în mod necesar. Trebuie de altfel să constatăm, consideră Descartes, că „existența posibilă este conținută în noțiunea sau ideea tuturor lucrurilor pe care le concepem în mod clar și distinct, dar că existența necesară nu este conținută decât în ideea de Dumnezeu”<sup>164</sup>.

Cu alte cuvinte, consideră Brunschvicg, există trei esențe: eul (gândirea), întinderea, infinitul și pentru fiecare dintre aceste esențe evidențierea substanței respective are o semnificație diferită. Existența gândirii este atestată printr-o judecată categorică, prin *cogito ergo sum*. „Substanța întinsă, considerată în sine, este un obiect intelectual căruia nu îi aparține incipient

<sup>163</sup> *Meditații, ed. rom.*, pp. 112-113, AT, IX, 71-72.

<sup>164</sup> AT, IX, 92.

decât existența posibilă. Substanța infinită își conferă ea însăși ființa; ea este sursa existenței necesare”<sup>165</sup>.

Două modalități de bază de definire a *substanței*, de sorginte aristotelică și scolastică, se regăsesc la Descartes. Întâi de toate, substanța poate fi definită ca substratul sau suportul anumitor calități sau proprietăți, nefiind ea însăși o astfel de calitate sau proprietate.

În al doilea rând, substanța este definită ca fiind ceea ce nu depinde de nimic altceva pentru a exista, ceva care deci există în mod independent: „ceva ce există în așa fel încât nu are nevoie decât de sine pentru a exista”<sup>166</sup>. Din această ultimă perspectivă doar Dumnezeu poate fi numit substanță, întrucât doar el nu are nevoie de altceva pentru a exista câtă vreme substanțele cugetătoare, respectiv întinsă sunt create de acesta, depind de acesta. „Numele substanței nu este *univoc* în privința lui Dumnezeu și a creaturilor”, spune Descartes<sup>167</sup>.

Dintre cele create se deosebesc cele care nu au nevoie decât de Dumnezeu pentru a exista, substanțele cugetătoare, respectiv întinsă, celelalte fiind calități sau atribute ale acestor substanțe. Distincția dintre Dumnezeu și substanța cugetătoare / întinsă poate fi redată prin distincția substanță infinită / finită, care amintește și de cea operată de Suarez între substanță completă și substanță incompletă. Doar Dumnezeu este o substanță completă. Fiecare substanță are un atribut principal, sufletul – gândirea, corpul – întinderea.

---

<sup>165</sup> L. Brunschvicg, *op. cit.*, p. 249.

<sup>166</sup> *Principii*, ed. rom., p. 103, AT, IXB, 47.

<sup>167</sup> *Ibidem*.

## II.4. Impunerea noțiunii moderne de *sistem* prin filosofia carteziană

Vom porni în schițarea acestor aspecte de la considerentele lui Martin Heidegger pe marginea acestui subiect. Acestea sunt expuse cu deosebită claritate în secțiunea „Sistemul filosofic și constituirea lui în epoca modernă” din lucrarea sa intitulată *Tratatul lui Schelling „Despre esența libertății umane”*.

În sensul strict al cuvântului, arată Heidegger, sistemul filosofic nu apare nici în antichitate (la Platon sau la Aristotel, deși aici regăsim germeii acestei tendințe filosofice), nici în Evul mediu (de exemplu, nici măcar *Summa theologiae* a lui Thomas d'Aquino nu poate fi considerată ca dând seama de ceea ce este un sistem filosofic). Aceasta pentru că „sistemul nu este pur și simplu și nici în primul rând o ordonare a materiei de cunoaștere existente și a ceea ce merită cunoscut în vederea transmiterii corecte a cunoașterii, ci (...) este structurarea internă a însuși obiectului ce poate fi cunoscut, desfășurarea și configurarea întemeietoare a acestuia. Mai exact spus: sistemul este structurarea de tip cognitiv a structurii și a alcătuirii ființei înseși”<sup>168</sup>.

În viziune heideggeriană, sistemul nu este o simplă formă exterioară de ordonare a cunoștințelor, ci și o decizie în privința ființei lucrurilor, a modului cum gândim ființa. Prin demersul cartezian avem de-a face cu apariția unor caracteristici ce țin de un nou mod, specific, în care este concepută ființa și care deschid spre înțelegerea filosofiei moderne ca sistem.

---

<sup>168</sup> M. Heidegger, „Sistemul filosofic și constituirea lui în epoca modernă”, în F.W.J. Schelling, *Filosofia artei*, p. 542.



Aceste caracteristici evidențiate de Heidegger sunt următoarele:

- 1) *predominarea matematicului* în configurarea Țelurilor cunoașterii și a întemeierii formelor ei – „Pentru întregul cunoașterii, apare exigența unității unei conexiuni întemeiate de propoziții care pornește de la propozițiile prime și care este reglată în conformitate cu ele”<sup>169</sup>.
- 2) întemeierea de sine a cunoașterii în sensul acestei exigențe: certitudinea să dobândească *preeminență* în raport cu adevărul. Preeminența demersului (a metodei) în raport cu obiectul: „Ceea ce contează înainte de toate este faptul că în general ceva poate fi cunoscut de fiecare dată în chip nemijlocit și incontestabil și abia în al doilea rând contează ce anume este, potrivit conținutului său real”<sup>170</sup>.
- 3) întemeierea certitudinii drept certitudine de sine a lui *ego cogito*, a lui „eu gândesc”. Cu alte cuvinte *ego cogito* este postulat drept cognoscibilul prim și autentic și, astfel, drept *ceea ce este adevărat*.
- 4) certitudinea de sine a gândirii decide în chip fundamental în privința a ceea ce „este”. Ceea ce este cert este adevărat și „doar ceea ce este *adevărat* poate să fie recunoscut ca *ființând* cu adevărat”. Certitudinea devine criteriul ființei.
- 5) „adevărul credinței și al cunoașterii pe măsura credinței este măsurat acum (...) după certitudinea de sine a gândirii pure”<sup>171</sup>.

---

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 544.

<sup>170</sup> *Ibidem*, p. 545.

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 546.

- 6) ca o consecință a punctului anterior, are loc o „eliberare a omului întru cucerirea, dominarea și reconfigurarea creatoare a ființării în toate domeniile existenței umane”<sup>172</sup>.

Dintr-o cu totul altă perspectivă hermeneutică, Amos Funkenstein va ajunge la aceeași concluzie. Redăm în continuare pe larg un citat semnificativ din acesta: „În cadrul tradiției aristotelice și scolastice, era interzis transplantul de metode și modele dintr-un domeniu de cunoaștere într-altul, întrucât ducea la eroarea de categorie. Acest ordin era în bun acord cu realitatea socială a universităților medievale, separând teologia de filosofie spre beneficiul ambelor; dar ea s-a erodat considerabil începând cu secolul al XIV-lea, când considerații de ordin matematic au început să fie introduse masiv în fizică și chiar în etică și teologie. Ceea ce pentru Aristotel fusese un păcat metodologic a devenit, în secolul al XVII-lea, o virtute recomandată. De atunci am fost îndemnați să transpunem modele din matematică în fizică și din fizică în psihologie sau în teoria socială. S-a născut astfel idealul unui sistem al întregii noastre cunoașteri întemeiat pe o metodă unică. Aristotel nu-l nutrise niciodată; și nici scolastica. Într-adevăr, până în secolul al XVII-lea, cuvântul «sistem» nu însemna un set de propoziții interdependente, ci o mulțime de lucruri – de exemplu *systema mundi* sau *systema corporis*. Idealul unui sistem unic, unificat, de cunoaștere, cu greu ar fi putut exclude chestiunile teologice, până la tratarea lui Dumnezeu drept *more geometrico* de către Spinoza”<sup>173</sup>.

---

<sup>172</sup> *Ibidem*, p. 552.

<sup>173</sup> A. Funkenstein, *Teologie și imaginație științifică din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea*, p. 13.

În privința primelor afirmații ale lui Funkenstein, nu există poate exemplul mai edificator decât chiar primele rânduri ale *Regulilor* lui Descartes, în care acesta critică tocmai modelul anterior, aristotelico-scolastic al cunoașterii, anunțând totodată un veritabil program al unei noi poziționări cognitive: „Oamenii au obiceiul ca, de fiecare dată când descoperă vreo asemănare între două lucruri, să atribuie amândurora, chiar acolo unde diferă între ele, ce au descoperit a fi adevărat despre unul. Astfel, comparând eronat științele, care sunt opera de cunoaștere a minții, cu artele, care cer un anumit exercițiu și o predispoziție a corpului, și văzând că artele nu trebuie învățate dintr-o dată toate de același om, devenind mai ușor un bun meșteșugar acela care exercită numai una singură, deoarece este greu ca aceleași mâini să se poată deprinde să mănuiască și coarnezle plugului și coarnezle citerei, sau alte lucruri tot așa de diferite, au crezut la fel și despre științe. Și, deosebindu-le unele de altele, după diversitatea obiectelor, au gândit că trebuie studiate fiecare, separat, și neglijându-le pe toate celelalte. Aici, fără îndoială, s-au înșelat. Căci, întrucât științele toate nu sunt nimic altceva decât înțelepciunea omenească, care rămâne una și aceeași întotdeauna, oricât de diferite ar fi lucrurile ce le cercetează, și care nu împrumută de la ele mai multă diversitate decât împrumută lumina soarelui de la lucrurile pe care le luminează, nu trebuie să se impună intelectului nici un fel de limită; deoarece cunoașterea unui adevăr nu ne îndepărtează de aflarea altuia, așa cum se întâmplă cu exercițiul unei singure arte, ci, mai degrabă, ne apropie”<sup>174</sup>.

---

<sup>174</sup> *Reguli*, ed. rom., pp. 7-8, AT, X, 359-360. Pentru o expunere mai detaliată a problemei, a se vedea articolul nostru „Le système philosophique à l'aube de la Modernité – le cas Descartes”, în *Les actes du colloque „Systèmes, Images, Langages”*, pp. 243-256.

## Metafizică și teoria cunoașterii la Baruch Spinoza

*Precizări.* În ceea ce privește gândirea lui Baruch Spinoza, ne-am concentrat pentru început analiza noastră asupra modului specific în care se configurează sistemul filosofic ce pornește de la conceptul cheie de metodă axiomatică, rezultând ceea ce se numește o expunere *more geometrico*. Se adaugă astfel precizări la secțiunea anterioară care constata semnificațiile moderne ale conceptului de sistem filosofic sau sistem al cunoașterii. Vom vedea apoi cum – în principal – procesul de excludere a cauzelor finale din câmpul realității afectează chiar ideea de Dumnezeu, care se va identifica la Spinoza cu natura (*Deus sive natura*).

Va fi prezentată apoi concepția lui Spinoza despre cunoaștere, cu precădere cea despre genurile acesteia. Se va discuta și conceptul spinozist fundamental al cunoașterii, ca și în cazul lui Descartes, cel de idee, cu evidențierea diferitelor „flexionări” ale acesteia. O atenție aparte va fi acordată conceptului de idee adecvată, ce exprimă excelența cunoașterii în viziunea lui Spinoza.

### III.1. Semnificația *metodei* în cadrul filosofiei spinoziste

În cazul lui Spinoza nu este vorba, de o simplă preluare, adoptare în filosofie a unei metode utilizate în matematică și verificată prin aplicațiile sale, cum era cazul la Descartes cu metoda analizei din geometrie. Metoda axiomatică nu este adoptată doar ca urmare a excelenței modelului cognitiv exprimat prin ea și nici doar ca urmare a frumuseții sau simplității sale, ci mai ales întrucât schema axiomatică pare a reproduce însuși procesul „generării” din Dumnezeu a tuturor lucrurilor<sup>175</sup>.

Aspectele teologice (și nu cele științifice *stricto sensu*) sunt deseori preponderente în preferința lui Spinoza pentru expunerea *more geometrico* a filosofiei sale: „convingerea religioasă fundamentală că toate lucrurile provin din esența unică a lui Dumnezeu îi pare [lui Spinoza] a solicita o metodă a cunoașterii filosofice, care în aceeași manieră ar trebui să derive din ideea de Dumnezeu ideile tuturor lucrurilor. În adevărata filosofie ordinea ideilor trebuie să fie identică cu cea a lucrurilor”<sup>176</sup>.

Dar cum noi nu avem practic o cunoaștere a însuși procesului prin care lucrurile provin de la Dumnezeu, urmează ca acesta să fie gândit prin analogie cu procedeul logic a punerii

---

<sup>175</sup> Asupra raportului dintre lucruri, i.e. modurile finite și Dumnezeu, care prezintă unele specificități aparte în condițiile renunțării de către Spinoza la modelul creaționist tradițional, vom reveni ulterior.

<sup>176</sup> W. Windelband, *A History of Philosophy*, vol. II, p. 396.

consecventului plecând de la fundamentul sau rațiunea acestuia<sup>177</sup>, în ultimă instanță plecând de la ideea de Dumnezeu.

Cu alte cuvinte, interesul lui Spinoza pentru metoda axiomatică pentru filosofie nu este pur formal (metoda nu este adoptată exclusiv sau în primul rând pentru virtuțile sale pur demonstrative), ci „trădează” în primul rând presuposițiile sale metafizico-teologice. Metoda axiomatică nu este deci o simplă metodă „de expunere” (așa cum consideră unii comentatori), ci ea este menită a reproduce întregul tablou ontologic al realității.

Totuși caracterizarea metodei axiomatică ca metodă de expunere rămâne viabilă în măsura în care îl diferențiază pe Spinoza de Descartes. La primul este vorba de un procedeu de expunere a adevărului descoperit anterior (în conformitate, cum am subliniat, cu exigențele ontologice ale obiectului cercetat, ale „obiectului” prin excelență – Dumnezeu), pe când la cel din urmă avem de-a face cu o metodă a invenției, de descoperire a adevărului.

Din această perspectivă, metoda axiomatică a lui Spinoza se apropie de metoda sintetică așa cum este ea expusă de Descartes în cel de-al doilea Șir de Răspunsuri la Obiecțiile aduse *Meditațiilor* sale sau în *Principiile filosofiei*. Spinoza chiar a scris o lucrare, singura de altfel semnată cu propriul său nume în timpul vieții, în care considera că a expus filosofia carteziană într-un mod mult mai fidel și mai strict decât în scrierile lui Descartes însuși! Iar aceasta însemna pentru Spinoza chiar aplicarea metodei axiomatică la corpusul filosofic cartezian conținut în *Principiile filosofiei*, demonstrarea cu adevărat, reală a

---

<sup>177</sup> *Ibidem*.

ideilor expuse aici. Titlul însuși este foarte sugestiv: *Principia philosophiae Renati Descartes ordine geometrica demonstrata – Principiile filosofiei ale lui Descartes demonstrate în ordine geometrică* (1663).

Formal vorbind, demersul *Eticii* presupune axiome, postulate, propoziții (teoreme în sens modern) cu demonstrațiile lor (uneori mai multe pentru una și aceeași propoziție), însoțite uneori de note explicative care au practic rolul de a expune *in extenso* și de a clarifica ceea ce este spus lapidar în axiome și teoreme.

După cum s-a remarcat, definițiile lui Spinoza sunt departe de a fi stipulări arbitrare despre utilizarea termenilor, iar, pe de altă parte, ele nu sunt concepute în mod necesar pentru a reflecta o utilizare comună<sup>178</sup>.

Deși nu exclude cazul în care definițiile privesc ceea ce în limbaj modern s-ar numi aspectele subiective ale cunoașterii (în sensul în care țin de subiectul cunoscător), căci unele dintre ele „pot explica un lucru așa cum îl concepem sau l-am putea concepe”, o definiție are totuși menirea specifică de a explica un lucru „așa cum este el în afara intelectului”: „este adevărat că ceea ce deosebește o definiție de o propoziție este faptul că o definiție se preocupă numai de esențele lucrurilor (...) (în timp ce o axiomă se poate extinde și la adevărurile eterne în general)”<sup>179</sup>. (Aici Spinoza are în vedere faptul că o axiomă poate enunța un principiu logic, cum ar fi, de exemplu, principiul contradicției, sau altele de același gen, care nu vizează un lucru anumit, mai precis – în măsura în care aceasta este menirea unei definiții –

<sup>178</sup> J. Cottingham, *Raționalistii...*, pp. 80-81.

<sup>179</sup> *Apud* J. Cottingham, *op. cit.*, p. 81.

„esența unui lucru”, ci se aplică tuturor lucrurilor, raporturilor logico-formale dintre acestea.

Prin urmare, intelectul dacă este direcționat în mod adecvat și eliberat de influențe externe înșelătoare, poate obține o „percepție a unui lucru numai prin esența sa”, iar metoda corectă în filosofie constă în a forma „definiții perfecte” care să „explice esența cea mai intimă a unui lucru”. Definiția nu trebuie doar să prindă o proprietate (*proprium*) adevărată sau esențială a lucrului în chestiune – „este necesar un concept, sau o definiție, a lucrului, astfel încât toate proprietățile lucrului, când este considerat doar acesta singur, fără legătură cu altele, să poată să fie deduse de aici”<sup>180</sup>. Spre deosebire de definițiile „obișnuite”, definițiile utilizate de Spinoza sunt presupuse a avea prin urmare o mare putere generativă<sup>181</sup>.

Pentru a ilustra această modalitate de a opera, Spinoza face apel cu precădere la exemple din sfera matematicii, îndeosebi a geometriei, privilegiate din punctul de vedere al posibilității de a „extrage” sau „deduce” toate proprietățile obiectului din definiția acestuia. Astfel, o adevărată definiție a cercului va permite ca toate proprietățile acestuia să poată fi deduse din ea. Esența lucrurilor sesizată prin acest procedeu „oferă fundamentul pentru un sistem deductiv al cunoașterii”<sup>182</sup>.

S-a remarcat totodată faptul că, „precum Descartes, Spinoza insistă pe *simplicitatea* obiectelor intelectului ca o

---

<sup>180</sup> „Talis requisitur conceptus rei, sive definitio, ut omnes proprietates rei, dum sola, non autem cum aliis conjuncta, spectatur, ex ea concludi possent” (*Tratatul despre îndreptarea intelectului, ed. rom.*, p. 44, traducere modificată).

<sup>181</sup> J. Cottingham, *op. cit.*, p. 81.

<sup>182</sup> *Ibidem*, p. 82.



precondiție a unei astfel de percepții”<sup>183</sup> și că atunci când pune această problemă o face utilizând terminologia carteziană a ideilor (percepțiilor) clare și distincte.

Dar trebuie observat cu atenție și ceea ce îi separă în acest punct pe cei doi raționaliști. Dacă este să ne referim la naturile simple ca stând la Descartes pentru obiectul intuit, atunci o afirmație ca aceea a lui Cottingham precum că „Spinoza este foarte aproape aici de intuiționismul matematic al lui Descartes din *Regulae*: așa cum pentru Descartes cunoașterea se bazează pe intuirea esențelor sau a «naturilor simple», tot așa pentru Spinoza intelectul purificat ajunge la definiții care prin esența lucrurilor”<sup>184</sup> trebuie privită cu maximă circumspecție, dacă nu chiar respinsă din start. Aceasta pentru că naturile simple au la Descartes un rol primordial epistemologic și nu ontologic, permițând chiar un tip de lectură transcendentă<sup>185</sup>, în vreme ce esențele intuite trimit întâi de toate la constituția ultimă a realității.

În rest, dacă este să ne referim acum la obiectele matematicii (geometriei, mai precis), la Descartes acestea sunt exemplare (și pot oferi un model filosofiei) nu atât pentru că permit sesizarea „esențelor” lucrurilor și construirea unor definiții<sup>186</sup>, cât pentru relațiile pe care le dezvăluie între diferite elemente ale figurilor și posibilitatea de a transpune în ecuații

---

<sup>183</sup> *Ibidem*, nota 39, p. 259.

<sup>184</sup> *Ibidem*.

<sup>185</sup> A se vedea în acest sens contribuțiile lui Jean-Luc Marion cu privire la statutul naturilor simple în filosofia carteziană menționate de noi anterior.

<sup>186</sup> Ceea ce este fără îndoială important și pentru Descartes, iar paralela realizată de el în argumentul ontologic între ideea de Dumnezeu și cea de triumphi o arată foarte bine.

algebrice aceste relații. Cu alte cuvinte, ceea ce contează în primul rând pentru Descartes aici par a fi dependențele funcționale ce pot fi exprimate astfel. „Generativitatea epistemologică”, am putea spune, la limită, și nu cea spinozistă cu preponderente conotații ontologice.

Coloratura ontologică a definiției spinoziste este surprinsă, credem, și atunci când, în descrierea cerințelor acesteia (vezi citatul de mai sus din *Tratatul despre îndreptarea intelectului*), Spinoza menționează clar că este vorba despre „toate proprietățile lucrului (subl. ns.)”, trimiterea fiind spre posibilitatea unei descrieri (în principiu) complete a lucrului vizat (spre „prinderea” totală a acestuia), înainte de evidențierea „utilității epistemologice” ce poate rezulta de aici (și care, oricum, poate să nu fie – iar la Spinoza nu este – de natură funcțională).

O idee asupra căreia ar trebui să reflectăm, fără îndoială, suplimentar și pe care doar o schițăm aici: la Descartes avem de a face îndeosebi cu *probleme* geometrice, cu rezolvarea lor, în vreme ce Spinoza este preocupat de *esențele* obiectelor geometrice. Cu alte cuvinte, deschidere și relativitate funcțională versus închidere (izolare) și completitudine a intuiției, o matematică „dinamică” față de o matematică „statică” a imuabilului (nu trebuie însă confundate aceste determinări anterioare, cu caracterizarea subiectului cunoscător, la ambii filosofi, ca fiind prin excelență activ în cunoașterea matematică). Aceasta în condițiile în care fundalul ontologic ferm este asigurat în cazul amândurora, la primul prin substanța întinsă, la cel de-al doilea prin atributul întinderii.

Pe de altă parte, s-a mai afirmat de către unii istorici ai filosofiei că punctul de plecare al lui Spinoza îl constituie o *meditație asupra metodei carteziene*<sup>187</sup>, cu alte cuvinte asupra faptului că există o înlănțuire a adevărilor care pornește prin deducție, în mod sistematic, de la ideile clare și distincte.

Spinoza va pleca nu de la naturile simple sesizate cu ușurință de intelect, nu de la ideile clare și distincte considerate în izolarea lor, ci de la esența lucrurilor, în ultimă instanță de la esența lui Dumnezeu din care trebuie să decurgă cu necesitate toate aceste lucruri.

Pentru Spinoza puterea (capacitatea) intelectului de a reconstitui adevărurile existenței *nu este o marcă a independenței sale*, nu este practic o „putere” (așa cum o înțelegem noi astăzi), ci o posibilitate, o „șansă” chiar, de a recupera ordinea lucrurilor stabilită de / în Dumnezeu. Aceea de a ne situa, ca mod al unei unice substanțe, „cu adevărat” în Dumnezeu.

De aceea, chiar dacă Spinoza este „cartezian” atunci când consideră să spiritul uman nu poate accede, plecând de la cunoașterea lucrurilor sensibile, la cunoașterea intelectuală (a naturilor simple, la Descartes, respectiv a esențelor la Spinoza), precum de la o imagine la modelul său (în manieră platoniciană), el se va depărta radical de antecesorul său prin aceea că spiritul trebuie să se plaseze de la bun început în această cunoaștere intelectuală, denunțând astfel „ocolul” metodologic de tip analitic ce ne ducea la stabilirea *Cogito*-ului ca prim principiu al filosofiei.

---

<sup>187</sup> E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, vol. II, partea I, p. 164.

## III.2. Concepția lui Spinoza despre Dumnezeu

Sistemul spinozist trebuie să aibă așadar ca principiu o definiție; această definiție exprimă cu necesitate o idee primă (originară), pe care sufletul să o formeze în mod absolut, fără a ține seama de alte gânduri sau idei. Iar această idee „excluce orice cauză, adică obiectul ei nu reclamă pentru explicarea sa vreun alt obiect decât el însuși”.

Prin urmare, ideea respectivă trebuie să se înfățișeze de o așa manieră încât, dată fiind definiția ei, să nu se mai poată pune problema existenței obiectului respectiv. Cu alte cuvinte, întrucât fiecărei definiții îi corespunde o esență (cum am văzut), esența vizată de definiția fundamentală înglobează cu necesitate și existența. „Acesta este punctul de plecare al sistemului: esența care înglobează existența”<sup>188</sup> – substanța unică sau Dumnezeu.

La finalul primei părți a *Eticii*, Spinoza trece în revistă rezultatele cercetării sale asupra naturii lui Dumnezeu și a atributelor sale. El consideră că a demonstrat rând pe rând că Dumnezeu „există cu necesitate, că este unic, că există și lucrează numai datorită naturii sale, că este cauză liberă a tuturor lucrurilor, (...) că toate lucrurile sunt în Dumnezeu și depind de el în așa fel încât nimic nu poate nici să existe, nici să fie conceput fără el, (...) că toate lucrurile au fost determinate de către el, desigur nu prin libertatea voinței sale sau prin bunul său

---

<sup>188</sup> L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporaines*, p. 55.

plac absolut, ci prin natura sa absolută sau prin puterea lui infinită” (E I, Adaos<sup>189</sup>).

Ne vom ocupa în continuare de unele din aceste determinații și de tezele spinoziste explicite și implicite pe care ele se bazează.

Ca o remarcă generală, nu este dificil de observat că Dumnezeu lui Spinoza nu este nici acela al Bibliei și nici acela al tradiției metafizice anterioare<sup>190</sup>; el nu este nici creator, nici nu acționează conform unei înțelepciuni divine. Universul (în ambele accepții pentru noi, atât fizic, cât și sufletesc, mental) nu este decât desfășurarea esenței sale, de unde și celebra identificare spinozistă *Deus sive Natura* – Dumnezeu sau natura. Astfel că „tot ceea ce este, este în Dumnezeu și nimic nu poate exista, nici să fie conceput fără Dumnezeu” (E I, P 15).

În plus, Dumnezeu, identificat de Spinoza și cu substanța unică, este „existența absolut infinită, adică substanța alcătuită dintr-o infinitate de attribute, fiecare dintre ele exprimând o esență eternă și infinită” (E I, D VI).

*Prin această definiție, Spinoza se depărtează de orice concepție filosofică și teologică anterioară asupra lui Dumnezeu* (le „transgresează”, după cum s-a considerat). Concomitent, Spinoza plasează „cunoașterea acestei naturi la cea mai mare depărtare de reprezentările populare ale divinității, dar și de orice

<sup>189</sup> Pentru a nu încărcă expunerea cu note am optat ca, în cazul *Eticii*, să indicăm în paranteze, de fiecare dată când facem apel la textul acesteia, numărul cărții/părții, urmat de numărul definiției (D) sau propoziției (P) avute în vedere. Dacă nu sunt făcute precizări suplimentare, traducerea utilizată este cea realizată de Al. Posescu, din ediția menționată în Bibliografie.

<sup>190</sup> J. Russ (coord.), *Istoria filosofiei*, vol. II : *Inventarea lumii moderne*, p. 218.

revelație particulară și de orice doctrină întemeiată pe o astfel de revelație”<sup>191</sup>. Referirile critice la adresa religiei populare se găsesc exprimate cu claritate și acuitate în Appendix-ul la prima parte a *Eticii* sale care tratează despre Dumnezeu.

Totodată, ideea de Dumnezeu, a unei ființe absolut infinite este ideea pozitivă prin excelență<sup>192</sup>, ilustrează pozitivitatea pură a gândirii, care pornește nu de la finit spre infinit (cum procedase anterior Descartes), ci, invers, se situează de la bun început în acesta din urmă, pentru a re-produce lumea tot așa cum este ea în (ca) Dumnezeu. Aceasta pentru că este o proprietate esențială a intelectului „de a forma ideile pozitive înaintea celor negative”. Dar, la limită, toate ideile în afara celei pe care o avem despre Dumnezeu sunt negative, întrucât privesc ceea ce este finit, limitat, în continuarea principiului scolastic conform căruia „orice determinație este o negație”.

Spinoza îl urmează pe Descartes atunci când definește atributul ca fiind „ceea ce intelectul percepe în substanță ca alcătuindu-i esența” (E I, D IV). Conform lui Descartes, cunoaștem în mod clar și distinct esența unei substanțe grație atributului său principal: întinderea pentru substanța corporală, respectiv gândirea pentru cea cugetătoare.

Dar, implicit, Descartes neagă pozitivitatea absolută a ideii de substanță (i.e. a ideii de Dumnezeu) deși îi atribuie acesteia infinitatea, atunci când afirmă că distincția reală între cele două atribute, fiecare conceput prin sine, ne obligă să conchidem existența a două substanțe distincte. Pentru Spinoza, a limita o substanță la un atribut este echivalent cu a limita

<sup>191</sup> *Ibidem.*

<sup>192</sup> E. Bréhier, *op. cit.*, p. 171.

realitatea acesteia. Dumnezeu, ființa absolut infinită, va avea deci o infinitate de atribute, fiecare dintre acestea exprimând infinitatea sa. Gândirea și întinderea sunt doar două dintre aceste atribute, cele accesibile intelectului finit al omului<sup>193</sup>.

În anumite privințe, posibilitatea interpretării spinoziste a substanței este inclusă *in nuce* chiar în unele texte carteziene. Am văzut că în *Principiile filosofiei* (I, §51.) Descartes după ce arăta că prin substanță înțelege doar „ceva ce există în așa fel încât n-are nevoie decât de sine pentru a exista”, observă că, la drept vorbind, nu există decât Dumnezeu care să fie așa, și nu este nici un lucru creat care să poată exista un singur moment fără a fi menținut și conservat de puterea sa<sup>194</sup>.

S-a și afirmat de altfel că Spinoza nu face decât să tragă ultimele concluzii sau concluziile logice din doctrina carteziană a substanței, el prezentându-se în multe privințe drept „cel mai consecvent cartezian”<sup>195</sup>. Pentru Spinoza, gândirea și întinderea îl exprimă pe Dumnezeu, esența infinită a acestuia, nu sunt pur și simplu „creații” ale sale.

După cum s-a remarcat, faptul că *întinderea este un atribut al lui Dumnezeu* nu putea să pară decât foarte șocant contemporanilor lui Spinoza, această teză constituind în ochii lor

<sup>193</sup> *Ibidem*.

<sup>194</sup> În continuare Descartes va menționa că numele substanței nu e *univoc* în privința lui Dumnezeu și a creaturilor; deoarece „printre lucrurile create câteva sunt de așa natură că nu pot exista fără altele, le deosebim de cele care n-au nevoie decât de consensul firesc al lui Dumnezeu, numindu-le pe acestea din urmă substanțe [cugetătoare, respectiv întinsă], iar pe celelalte calități, sau atribute ale acestei substanțe”.

<sup>195</sup> Ceea ce, într-un anumit sens, nici nu i-ar fi părut a fi un neadevăr lui Spinoza, de vreme ce el însuși publicase acea lucrare consacrată „adevărului” forme a filosofiei carteziene.

poate cea mai mare erezie a sistemului său, oricum, în mod cert, o erezie. Nu însemna că astfel îl făceam pe Dumnezeu corporal și că îi atribuiam divizibilitate și pasivitate?

S-a considerat că afirmația lui Spinoza „nu este comprehensibilă decât grație fizicii carteziene și distincției pe care aceasta o face între întindere ca obiect al intelectului și întindere ca obiect al imaginației. Doar întinderea imaginată este compusă din părți, divizată în corpuri, suma finită a cărora este; pentru intelect însă, întinderea este infinită și indivizibilă; corpurile nu sunt părțile componente, ci limitările acesteia; distincția între corpuri «nu este o distincție reală, ci una modală»”<sup>196</sup>.

Corpurile sunt doar *moduri ale întinderii*, întindere prin care ele însele devin conceptibile, și nu părți ale acesteia, pornind de la care concepem ulterior întinderea. În această privință Descartes și Spinoza sunt perfect de acord: demersul cunoașterii pleacă de la substanță (de la esența sau atributul acesteia) la moduri, și nu invers. Prin urmare, consideră Bréhier, „teza spinozistă nu este posibilă decât pentru că întinderea este principiu de inteligibilitate”<sup>197</sup>.

Concepția greșită în privința naturii lui Dumnezeu se bazează, în viziunea lui Spinoza, în special pe inserția *cauzelor finale* în fenomenalitate, pe o *antropomorfizare a realului*. Considerarea lucrurilor ca mijloace în vederea propriilor lor nevoi a determinat apariția ideii unui Dumnezeu „cârmuitor al naturii”, „înzestrat cu aceeași libertate ca și omul”, care „poartă de grijă oamenilor în toate” și care a “făcut toate lucrurile spre folosul acestora”.

---

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>197</sup> *Ibidem*.



Or, Dumnezeu nu are pentru Spinoza (contra cartezienilor) nici libertatea de a crea altfel adevărurile existente<sup>198</sup>, adevăruri care îi exprimă propria natură, nici pe aceea a unui stăpân sau cârmuitor suprem, care ia diferite „decizii” pentru supușii săi, în funcție de situațiile în care aceștia se găsesc.

Principalul factor care a dus la abandonarea acestei concepții finaliste asupra lui Dumnezeu și a lucrurilor este pentru Spinoza descoperirea *matematicii*, adică a unei științe a „esențelor și proprietăților figurilor”, deci nu a scopurilor, care a oferit oamenilor o nouă „normă a adevărului”.

Cum am menționat deja, matematica nu este normă datorită utilității sale, datorită succesului aplicațiilor pe care le permite, datorită simplității sale, nici chiar datorită siguranței sale intrinseci. Ea este normă tocmai pentru trimite la esențele și proprietățile lucrurilor pe care le studiază în puritatea acestora. Ea nu oferă un model „științific” (ca pentru Descartes), ci este un model *ontologic* al lumii<sup>199</sup>. Ea oferă posibilitatea de a configura modalitatea în care lucrurile *sunt în Dumnezeu*, cu excluderea oricărui element de finalitate.

Modelul finalist, consideră Spinoza, răstoarnă procesualitatea cauzală din natură în trei moduri: 1) ceea ce în realitate este cauză, devine acum efect, și invers; 2) ceea ce de la

---

<sup>198</sup> Anticipând discuția asupra problematiei, să spunem doar că Descartes, considerând că Dumnezeu ar fi putut să creeze alte adevăruri eterne (care, așadar, devin impropriu numite astfel), vroia să salveze libertatea absolută a lui Dumnezeu, dar sacrifica prin aceeași mișcare raționalitatea cunoașterii ce se putea revendica de la acesta.

<sup>199</sup> Deși, repetăm, aspectele ontologice nu lipsesc nici de la Descartes, și nu au cum să lipsească, de vreme ce materia este înțeleasă în esența sa ca întindere.

natură este anterior, se va înfățișa acum ca fiind ulterior; 3) ceea ce este perfect, ajunge să fie acum. La modul general, utilitatea (folosul, scopul) unui lucru devine explicația (cauza) esenței aceluși lucru, pe care o precede și pe care o întrece în perfecțiune. Or, lucrurile stau pentru Spinoza tocmai invers.

Introducerea finalității în natură ar însemna și *suprimarea perfecțiunii lui Dumnezeu*: dacă Dumnezeu ar acționa în vederea unui scop, oricât de elevat l-am concepe, aceasta ar fi echivalent cu o „ieșire în exterior”, cu faptul că Dumnezeu își dorește cu necesitate ceea ce îi lipsește, devine ceva ce nu este – ar însemna, cu alte cuvinte, lipsa perfecțiunii.

În plus, inserția finalității atestă și lipsa de știință a celor care o propun, căci, în ciuda lanțurilor cauzale de tip finalist construite cu minuțiozitate în privința lucrurilor, până la urmă se ajunge tot la postularea voinței lui Dumnezeu ca punct final al demersului, un adevărat „adăpost al ignoranței” în viziunea lui Spinoza<sup>200</sup>. Finalitatea reprezintă deci nu doar o postulare („involuntară”) a imperfecțiunii divine, dar și o *decădere a idealurilor cognitive* ale omului.

Finalismul are drept efect și apariția *valorilor* (în forma cuplurilor bine / rău, frumos / urât etc.) și a caracterizării lucrurilor prin intermediul acestora. În fapt, aceste caracterizări ale lucrurilor – care substituie adevăratele lor naturi în explicarea naturii – nu sunt decât efectele lor asupra constituției particulare a oamenilor, prin urmare nu sunt decât efecte. Aceste efecte iau locul, se substituie adevăratelor cauze ale lucrurilor: „fiecare

---

<sup>200</sup> Are loc practic o reificare a punctului ultim al lanțului cauzal („crearea” și „substanțializarea” acestuia), care va fi ulterior criticată și de Kant din perspectiva Ideilor rațiunii.

judecă lucrurile după dispoziția creierului sau, mai degrabă, ia modificările imaginației drept lucruri” (E I, Adaos). Aceste determinări de tip valoric nu au existență rațională, ci existență imaginară.

La limită, însăși noțiunea de *perfectiune* aplicată lucrurilor sau ansamblului acestora este înșelătoare, chiar dacă desemnăm prin aceasta opera desăvârșită a lui Dumnezeu – „Perfectia lucrurilor trebuie apreciată numai după natura sau puterea lor. Căci lucrurile nu sunt mai mult sau mai puțin perfecte, fie că încântă, fie că impresionează neplăcut simțurile oamenilor; fie că ele convin naturii umane, fie că îi sunt potrivnice” (E I, Adaos).

Sigura perfectiune este pentru Spinoza cea ontologică, descrescătoare deci în conformitate cu schema sa substanță-atribut-mod, aceasta întrucât prin *realitate* și *perfectie* el înțelege același lucru (E II, D VI). Perfectiunea lucrurilor decurge din însăși relația pe care acestea o au cu Dumnezeu, din calitatea lor de a fi în Dumnezeu: „lucrurile au fost produse de către Dumnezeu cu cea mai mare perfectie, deoarece ele au rezultat cu necesitate dintr-o natură dată” (E I, P XXXIII, Nota II). Perfectiunea unui lucru mai este sinonimă de aceea și cu *necesitatea* acestuia.

Finalismul este totodată și *sursa poziției sceptice* în cunoaștere, întrucât efectele de la care pornesc sunt particulare, specifice constituțiilor sensibile individuale ale oamenilor. Pentru Spinoza nu poate exista o știință care să pornească de la efecte la cauză și cu atât mai puțin una care să derive natura lucrurilor plecând de la efectele sensibile. Știința este a cauzelor, i.e. a esențelor, sesizate în puritatea lor de către intelect. Cauza eficientă se identifică la Spinoza cu cauza formală. În

descendență carteziană și în spiritul întregului secol, din tabloul filosofiei (științei) sunt excluse cauzele finale și cele materiale.

Un alt efect al introducerii cauzelor finale era și atribuirea unei *voințe* lui Dumnezeu, fie ea chiar absolută sau infinită (cum am văzut la Descartes, de exemplu). Or, lui Dumnezeu, substanța unică, îi este proprie definiția libertății așa cum apare la începutul *Eticii*: „Numesc liber ceva care există numai din necesitatea naturii sale și care se determină de la sine să lucreze. În schimb, numesc necesar, sau mai bine zis constrâns, ceva care este determinat de altceva să existe și să lucreze într-un fel anumit și determinat” (E I, D VII).

Doar Dumnezeu este liber în acest sens. A situa lucrurile în afara lui Dumnezeu, ar echivala cu o limitare sau o determinare a sa. Dumnezeu nu are obiecte pe care să le cunoască sau asupra cărora să acționeze, fie și după legi imuabile sau după planuri armonioase și perfecte. Totul este predeterminat cu strictă necesitate în acesta, pentru că orice „întâmplare” ar echivala și ea cu o limitare a divinității.

În nota de la propoziția 17 a *Eticii* Spinoza consideră că a arătat îndeajuns de limpede că „din puterea supremă a lui Dumnezeu sau din natura sa infinită au decurs sau decurg în chip necesar, totdeauna cu aceeași necesitate, infinite lucruri într-o infinitate de moduri, în același chip în care din natura triumphiului rezultă din veșnicie și pentru veșnicie că cele trei unghiuri ale sale sunt egale cu două unghiuri drepte”, iar aceasta după modelul pe care am văzut că el însuși îl impunea definițiilor în genere.

Spinoza neagă astfel teoria carteziană conform căreia Dumnezeu produce lumea, inclusiv legile mișcării și principiile

rațiunii umane, printr-un act de creație care este în totalitate arbitrar<sup>201</sup>. Cu alte cuvinte, pentru Descartes, lumea, legile sale și principiile rațiunii sunt necesare doar cu privire la intelectul nostru, față de Dumnezeu fiind arbitrară sau contingente, nedecurgând din esența sa. Cum am văzut, dacă Dumnezeu ar fi vrut ar fi putut crea alte adevăruri veșnice, ar fi putut face ca, de exemplu, suma unghiurilor unui triunghi să nu facă 180 de grade. Fără a-l numi pe Descartes, trimiterea la acesta este evidentă: „Unii cred că Dumnezeu este cauză liberă, pentru că el poate, socot ei, să facă așa fel ca lucrurile care am spus că rezultă din natura sa, adică care stau în puterea sa, să nu se producă sau să nu fie produse de către el” (E II, notă la PXVII).

Ceea ce apare manifest aici este faptul că Descartes și Spinoza pornesc de la două concepții diferite, ireductibile în privința libertății și a puterii. Spinoza, ca și Descartes, consideră creația divinității ca fiind întru totul liberă și lipsită de orice constrângere; dar aceasta nu înseamnă pentru Spinoza că Dumnezeu nu acționează după legile propriei sale naturi, i.e. în conformitate cu propria sa esență<sup>202</sup>.

Tot ceea ce dogmatica creștină a afirmat despre un Dumnezeu creator, care se hotărăște, prin propria sa voință liberă, să producă lucrurile pe care le cunoaște prin intelectul său, supunându-și propria voință cauzei finale a binelui, tot acest tablou creaționist deci nu este pentru Spinoza decât o fabulă, în care antropomorfismul este la fel de evident ca și în cazul zeităților păgâne. „Dumnezeu este cauză, este adevărat; dar cauza

---

<sup>201</sup> Vezi și Margaret D. Wilson, „Spinoza's theory of knowledge”, în D. Garrett (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, p. 93.

<sup>202</sup> M.D. Wilson, *op. cit.*, p. 93.

este rațiunea (*causa sive ratio*) care ne face să înțelegem efectul; în acest sens el este cauză eficientă, cauză a esențelor tot la fel ca și a existențelor, cauză prin sine sau absolut primă, cauză acționând potrivit legilor naturii sau, ceea ce este același lucru, cauză liberă, adică o cauză care nu acționează decât prin ea însăși; totodată cauză imanentă, adică o cauză a cărei acțiune nu trece la o ființă care să-i fie exterioară: iar prin aceasta Dumnezeu nu este diferit de (...) natură (*Deus, sive natura*)<sup>203</sup>.

Tot așa cum lucrurile „desfășoară” în natura naturată esența lui Dumnezeu, tot astfel mintea omenească trebuie să înlănțuie ideile cauzal pentru a reproduce acest proces. Aceasta pentru că „ordinea și înlănțuirea ideilor sunt aceleași cu ordinea și înlănțuirea lucrurilor” (E II, P VII). Și tot cum Dumnezeu oferă lumea în conformitate cu propriile sale exigențe, fără a „ieși din sine”, tot astfel regula care conduce la aflarea adevărului se găsește în spiritul însuși. Cu alte cuvinte, „forma cugetării adevărate trebuie să fie căutată în cugetarea însăși, fără raportare la altceva și fără a recunoaște drept cauză un obiect; ea trebuie să depindă numai de puterea și de natura intelectului”<sup>204</sup>. Gândirea își este suficientă sieși, în așa fel încât am putea afirma despre ea ceea ce se afirmă despre intelectul divin: este independentă de obiectul său, fiindu-i preexistent și creându-l prin aceea că îl concepe.

Astfel că „ideile pe care le formăm clar și distinct par a rezulta numai din necesitatea naturii noastre, în așa fel încât par că atârnă în mod absolut numai din capacitatea noastră”<sup>205</sup>.

<sup>203</sup> E. Bréhier, *op. cit.*, p. 173.

<sup>204</sup> *Tratatul despre îndreptarea intelectului, ed. rom.*, p. 33.

<sup>205</sup> *Ibidem*, p. 50.

Filosofia se dezvoltă prin intermediul rațiunii, și doar cu ajutorul acesteia<sup>206</sup>.

În final redăm schematic tabloul ontologic al naturii materiale, care exprimă, cum am văzut, și o ierarhie a realității / perfecțiunii, așa cum se desprinde acesta din *Etica*. După cum s-a observat, paralelismul – dorit de Spinoza a fi perfect – între idei și lucruri nu „funcționează” în totalitate. S-a observat că Spinoza nu găsește ceea ce ar putea corespunde, în domeniul gândirii, lui *facies totius universi*<sup>207</sup>.

*Substanța unică (Dumnezeu)*

*Atribut (infini și etern)* – întinderea

*Mod imediat infini și etern* – mișcarea-repausul

*Mod mediat infini și etern* – întregul naturii (privit ca un singur individ) – *facies totius Universi*

*Mod mediat finit (neetern)* – corpurile (lucrurile) particulare (individuale), ierarhizate în funcție de complexitate (ceea ce este echivalent cu complexitatea modurilor în care poate fi afectat) după cum urmează:

Oameni (corpul omenesc)

Animale (corpul animal)

Plante (corpul vegetal)

Obiecte neanimate (pietre etc.)

<sup>206</sup> L. Brunschvicg, *op. cit.*, p. 54.

<sup>207</sup> J. Beaufret, *Lecții de filosofie*, I, p. 271. Vezi, pentru amănunte suplimentare, *ibidem*, pp. 268-275.

### III.3. Elemente de teoria cunoașterii la Spinoza. Teoria spinozistă a ideii

#### III.3.1. Genurile cunoașterii

Concepția lui Spinoza despre cunoaștere se configurează, pe de o parte, ca o continuare a eforturilor carteziene, iar, din această perspectivă, ea prezintă unele trăsături fundamentale care derivă direct din filosofia carteziană; pe de altă parte, unele elemente ale teoriei sale a cunoașterii sunt dezvoltate împotriva lui Descartes, cum ar fi cele privind certitudinea cunoașterii, judecata și conceptul de idee<sup>208</sup>. Oricum, în cazul lui Spinoza, trebuie să ne raportăm în mod necesar, constant, la teoria carteziană a cunoașterii, fără de care concepția sa nu poate fi înțeleasă.

După cum reiese dintr-o schiță inițială a metodologiei și gnoseologiei sale, expusă în lucrarea neterminată *Tratat despre îndreptarea intelectului* (dar la care se face referire în *Etica* (E II, P XL Nota I), pentru Spinoza există patru moduri ale cunoașterii<sup>209</sup>:

- 1) o cunoaștere „din auzite sau din orice semn”, o cunoaștere indirectă (cum ar fi, de exemplu, cunoașterea faptelor istorice);
- 2) o cunoaștere pe care o avem „dintr-o experiență nelămurită, adică dintr-o experiență care nu este determinată de intelect”, întâmplătoare;

<sup>208</sup> Margaret D. Wilson, *op. cit.*, p. 89.

<sup>209</sup> *Tratatul despre îndreptarea intelectului, ed. rom.*, p. 12.



- 3) o cunoaștere „în care esența unui lucru este dedusă din alt lucru, însă nu în mod adecvat”, ca atunci, de exemplu, când se deduce cauza dintr-un efect anumit;
- 4) o cunoaștere „în care lucrul este perceput numai prin esența sa sau prin cunoașterea cauzei sale cea mai apropiată”.

Spinoza nu insistă asupra primului mod de cunoaștere (el se referă, printre altele, la modalitatea în care putem certifica – este chiar exemplul lui Spinoza – care este propria noastră dată de naștere). Acest mod este descalificat din start prin aplicarea principiului general conform căruia nu se cunoaște existența unui lucru individual decât dacă este cunoscută esența acelui lucru.

Același principiu invocat anterior determină și îndepărtarea celui de-al doilea mod de cunoaștere care nu privește decât accidentele, nu și esențele lucrurilor cercetate. În acest caz este vorba de un mare număr de experiențe ce privesc comportamentul lucrurilor sensibile, cum ar fi faptul că apa este o substanță care poate stinge focul, că un câine este un animal care latră etc..

Al treilea mod de cunoaștere, deși ne poate conduce la concluzii adevărate, nu ne oferă nici el cunoașterea esenței lucrului cercetat: „din faptul că percepem clar că simțim cutare corp și nu un altul, noi conchidem cu claritate că sufletul este legat de corp, și că această legătură este cauza unei atare senzații; dar în ce constă această senzație și legătură, noi nu putem ști de aici în mod absolut”<sup>210</sup>.

---

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 13.

Doar al patrulea mod al cunoașterii deschide calea adevăratei științe, oferind certitudinea absolută, întrucât doar el prezintă esența obiectivă a lucrului cercetat. Aceasta este echivalent cu a poseda *ideea adecvată* a lucrului respectiv. Vom reveni asupra acestui termen central pentru ceea ce înseamnă cunoaștere în viziunea lui Spinoza. Vom nota acum doar că adecvarea atribuită ideii de către Spinoza nu privește corespondența ideii cu obiectul extern vizat de aceasta; ea este o proprietate intrinsecă (internă, imanentă) a ideii.

Viziunea lui Spinoza asupra cunoașterii, expusă în *Tratat despre îndreptarea intelectului*, este întregită cu elementele de aceeași factură prezente în *Etica*, cu precădere în partea a doua a lucrării.

Astfel, cele patru moduri ale cunoașterii sunt reduse în *Etica* la trei genuri. Primele două moduri din *Tratat* alcătuiesc acum un prim gen al cunoașterii, numit – în continuarea tradiției platoniciene care situa la nivelul cel mai de jos cunoașterea obținută prin simțuri<sup>211</sup> – *opinie* sau *imaginație*.

*Rațiunea*, care constă din faptul că „avem noțiuni comune și idei adecvate ale proprietăților lucrurilor”, respectiv *știința intuitivă*, „care merge de la ideea adecvată a esenței formale a anumitor attribute ale lui Dumnezeu la cunoașterea adecvată a esenței lucrurilor” (E II, P XL Nota II) reprezintă celelalte două genuri ale cunoașterii.

---

<sup>211</sup> „Aceasta este versiunea specifică lui Spinoza a vechii teorii raționaliste conform căreia cunoașterea derivată în întregime din percepția senzorială nu constituie o cunoaștere adevărată, ci, într-un anumit sens, subiectivă și nesigură” (S. Hampshire, *Spinoza*, pp. 85-86).

Percepțiile senzoriale sunt asociate în mod fundamental, ca și la Descartes, cu ideile confuze sau inadecvate. La modul general, „ideile pe care le avem despre corpurile externe arată mai mult constituția corpului nostru decât natura corpurilor externe” (E II P XVI C II). După cum s-a remarcat, acesta pare a fi modul specific prin care Spinoza exprimă o teză caracteristică a secolului al XVII-lea, care consfințea faptul că percepția senzorială nu ne poate oferi o cunoaștere a corpurilor așa cum acestea există în realitate – cel puțin în măsura în care erau implicate așa-numitele calități secundare (culoarea, sunetul, gustul etc.)<sup>212</sup>.

Imaginația mai este numită de către Spinoza „experiență vagă” (*experientia vaga*) sau „experiență confuză”. Aceasta este pasivă și nu activă, întrucât ideea nu este cauzată de o activitate anterioară a sufletului meu, ci corespunde efectelor cauzate corpului meu de alte corpuri exterioare. Putem să identificăm imaginația cu ceea ce se numește de obicei percepție senzorială<sup>213</sup>.

Ideea imaginației are drept „obiect” (*ideatum*) o modificare cauzată atât de starea corpului meu în acel moment, cât și de cea a corpului exterior care îl afectează pe acesta. Ideile imaginației nu îmi înfățișează de aceea nici natura (esența) trupului meu și nici pe cea corpurilor externe. Ele corespund unor configurații – inextricabile la limită – de interacțiuni cauzale complexe. Pentru a nu mai menționa că „ideile pe care le avem despre corpurile externe arată mai mult constituția corpului meu decât natura corpurilor externe” (E II, P XVI C).

---

<sup>212</sup> Un aspect care va fi examinat *in extenso* în epocă, de exemplu, de către Locke în *Eseul despre intelectul omenesc*, fiind tematizat prin intermediul distincției dintre calități primare-calități secundare.

<sup>213</sup> S. Hampshire, *op. cit.*, p. 85.

Prin *intuiție* Spinoza înțelege „cunoașterea comprehensivă a sensului și adevărului unei propoziții acordată celui care o pricepe într-un singur act mental, laolaltă cu demonstrația ei validă din premisele evidente în sine”<sup>214</sup>. După Spinoza, intuiția ne apare numai atunci când înțelegem relația dintre subiectul de studiat și „ideea adecvată a esenței formale a lui Dumnezeu”, deoarece nimic altceva nu poate servi ca premisă a unei deducții valide în sine.

Deoarece „cunoașterea efectului depinde de cunoașterea cauzei și o include” (E I, A IV), iar „lucrurile care nu au nimic comun între ele nu pot fi înțelese unele prin altele” (ceea ce este echivalent cu faptul că ideea unuia nu include ideea celui alt) (E I, A V), *cunoașterea unui lucru, considerat ca efect, înseamnă a-l concepe prin intermediul cauzei sale*, cu care acesta trebuie să împărtășească ceva în comun.

### III.3.2. Teoria spinozistă a ideii

*O idee* este pentru Spinoza „un *concept* al sufletului pe care sufletul îl *formează* pentru că el este un lucru cugetător (subl. ns.)” (E II, D III). Termenii subliniați evidențiază caracterul activ al sufletului în acest caz. Într-adevăr, Spinoza folosește aici termenul de *concept* și nu pe cel de *percepție* (adoptat în terminologia carteziană: ne amintim că Descartes echivala termenii de idee și percepție: *idea sive perceptio*) – deși ulterior nu se dovedește la fel de riguros cu respectarea acestei reguli –

---

<sup>214</sup> R. Scruton, *Spinoza*, p. 92.

întrucât acesta din urmă „pare a arăta că sufletul este pasiv față de obiect, pe când conceptul pare a exprima o acțiune a sufletului”.

O remarcă, totuși, se impune: după cum se poate observa cu ușurință din lectura *Tratatului... și a Eticii*, termenul de „idee” este utilizat de Spinoza într-un sens foarte larg, incluzând și ceea ce în mod normal numim „judecăți”; deliberat, și în opoziție cu Descartes, el nu face nici o distincție între „a avea o idee” și „a aserta” sau „a face un enunț”<sup>215</sup>. Cum s-a remarcat, Spinoza trece două frontiere critice prin modul în care folosește termenul de idee: cea dintre concept și percepție (deși, *stricto sensu*, pentru el ideile imaginației nu sunt propriu-zis idei), respectiv cea dintre concept și propoziție<sup>216</sup>.

Una dintre consecințe este că o idee va putea fi calificată ca fiind adevărată sau falsă – ceea ce nu era cazul la Descartes, pentru care toate ideile puteau fi considerate ca „adevărate”, întrucât adevărul era pentru el o proprietate a judecăților –, iar despre o idee se va putea spune că decurge logic dintr-o altă idee.

Anticipând, având în vedere modul în care Spinoza folosește termenul de „idee”, în cazul în care ea are drept *ideatum*

<sup>215</sup> S. Hampshire, *op. cit.*, p. 86.

<sup>216</sup> R. Scruton, *Spinoza*, p. 88. Vezi și S. Hampshire: „Chiar și receptarea pasivă a ideilor imaginației, care constituie viața mentală obișnuită a majorității oamenilor, este gândire (*cogitatio*) având în vedere sensul acestui cuvânt la Spinoza; el folosește cuvântul ca un termen generic pentru a include orice tip de viață mentală, și nu îl restrânge la activitatea intelectului; percepțiile, ..., emoțiile afective, ..., nu mai puțin decât gândurile și judecățile, trebuie să fie modificări ale Naturii sub atributul gândirii”. Pentru că toate acestea presupun a avea “o idee despre o modificare corporală oarecare; iar orice idee trebuie să aibă locul ei în Natura concepută sub atributul gândirii. Dar asemenea idei reflectă doar afectările tranzitorii ale unui mod finit al Naturii, și nu reflectă ordinea cauzelor din Natură ca întreg” (*op. cit.*, pp. 93-94).

o modificare a corpului meu în interacțiune cu un alt corp, aceasta „include ceea ce în mod normal s-ar numi o judecată de percepție despre corpul extern [care afectează propriul meu corp – n.n.]”<sup>217</sup>. Totuși, aceste idei, luate izolat, nu sunt considerate *în mod absolut false*, deoarece, având în vedere doctrina celor două atribute care exprimă ambele o unică substanță, nu poate să apară niciodată cazul unei idei care să nu aibă *ideatum*-ul său, cu alte cuvinte, care să nu corespundă unei realități independente (unui mod finit al întinderii).

Sublinierea caracterului prin excelență activ al sufletului în formarea ideilor este îndreptată în mod clar împotriva teoriei carteziene a ideilor, în ciuda faptului că o bună parte din terminologia acestei teorii este preluată de către Spinoza.

Caracterul activ al sufletului este exprimat și prin faptul că *ideile în calitatea lor de ființe formale își găsesc cauza lor nu în obiectele pe care le prezintă, ci în gândirea însăși, în calitatea acestora de atribut distinct al lui Dumnezeu*. Cu alte cuvinte, „ființa formală a ideilor îl are pe Dumnezeu drept cauză numai întrucât este considerat lucru cugetător, dar nu întrucât este considerat sub aspectul altui atribut [al întinderii, mai precis – n.n.]. Adică atât ideile atributelor lui Dumnezeu, cât și ale lucrurilor particulare au drept cauză eficientă *nu înseși obiectele acestor idei sau lucrurile percepute*, ci pe Dumnezeu însuși întrucât este lucru cugetător (subl. ns.)” (E II, P V).

Această poziție reprezintă o particularizare a unei teze generale care consideră că „modurile fiecărui atribut au drept cauză pe Dumnezeu, numai întrucât Dumnezeu este considerat

---

<sup>217</sup> *Ibidem*.

sub aspectul atributului ale cărui moduri sunt și nu întrucât este considerat sub aspectul oricărui alt atribut” (E II, P VI).

Modurile fiecărui atribut reprezintă „acțiuni” („exprimări”) ale lui Dumnezeu în registre distincte (dar care exprimă una și aceeași esență). După cum am văzut, cele două atribute ale lui Dumnezeu sesizate de mintea omenească (întinderea și gândirea), simple, infinite și eterne, nu comunică între ele, nu interacționează. Dacă ele ar fi interacționat, ar fi însemnat că ele se limitează, cu alte cuvinte nu ar fi fost infinite. Evident, ca un corolar al acestei poziții, nu este posibilă interacțiunea dintre suflet și trup, de unde și soluția *sui generis* a lui Spinoza la această problemă particulară ridicată de filosofia carteziană<sup>218</sup>.

Cu toate acestea, ordinea sau ordonarea celor două atribute este aceeași: „ordinea și înlănțuirea [cauzală – n.n.] ideilor sunt aceleași cu ordinea și înlănțuirea lucrurilor” (E II, P VII). A avea ideea unui efect înseamnă a „cunoaște” acel efect; dar cunoașterea efectului depinde de cunoașterea cauzei. Cu alte cuvinte, „tot așa cum un efect depinde de cauza sa, tot astfel cunoașterea sau ideea acelui efect depinde de cunoașterea sau ideea cauzei sale”<sup>219</sup>. Ceea ce poate fi transpus încă o dată în formula: ordinea cunoașterii este aceeași cu ordinea ființării (a existenței).

---

<sup>218</sup> Fără a insista asupra acestei idei, să menționăm că răspunsul lui Spinoza la această dificultate internă a cartezianismului are ecouri certe în soluțiile ulterioare oferite de Malebranche (ocasionalismul) sau de Leibniz (armonia prestabilită).

<sup>219</sup> Margaret D. Wilson, *op. cit.*, p. 97.

Am văzut din cele spuse anterior că, în cazul lui Dumnezeu, nu putem vorbi propriu zis de „cunoaștere”, în sensul în care folosim acest termen referitor la oameni și la intelectul lor limitat, ci doar de gândire, care, prin simpla sa existență este echivalentă cu producerea (mai bine zis punerea) lucrurilor. Dumnezeu nu cunoaște un lucru așa cum o fac oamenii, *a posteriori*, după ce acesta a fost creat; lucrul nu este pentru Dumnezeu un „ceva” exterior, despre care el poate avea o cunoaștere, o idee, fie ea și perfectă (altminteri el ar fi limitat în această privință, deci nu ar fi infinit).

Acestor elemente epistemologice apofatice, caracteristice în fond oricărei înțelegeri „standard” a raporturilor de cunoaștere dintre divinitate și creaturi, li se adaugă dezlegarea catafatică specific spinozistă: lucrurile, prin simplul fapt că sunt gândite de către Dumnezeu, există și exprimă esența acestuia, din care decurg cu necesitate.

Afirmația de mai sus, a corespondenței dintre idei și lucruri, va fi enunțată, prin urmare, cu referire la Dumnezeu, după cum urmează: „puterea de a gândi a lui Dumnezeu este egală cu puterea lui actuală de a acționa. Adică tot ce rezultă formal din natura infinită a lui Dumnezeu rezultă în Dumnezeu și obiectiv din ideea lui, în aceeași ordine și aceeași înălțare” (E II, P VII C). Ordinea lucrurilor considerate ca lucruri cauzate (ordinea „formală”) este identică cu ordinea lor considerate ca obiecte ale intelectului (ordinea „obiectivă”)<sup>220</sup>.

Este vorba, în fond, de traducerea în registrul temporalității – al succesiunii temporale – a faptului că există o

---

<sup>220</sup> *Ibidem.*



singură substanță, care se manifestă „plena”, „complet” prin intermediul *tuturor* atributelor sale, astfel că – dacă e să ne restrângem la cele două atribute la care noi, ca oameni, avem acces cognitiv – „un mod al întinderii și ideea acelui mod sunt unul și același lucru, însă exprimat în două feluri (...). Bunăoară, un cerc care există în natură și ideea cercului existent, idee care de asemenea este în Dumnezeu, sunt unul și același lucru exprimat sub aspectul unor lucruri diferite” (E II, P VII C).

Să observăm, în treacăt doar, că la Spinoza, ca și la Descartes, ideile posedă atât o *existență* (ființă) *formală*, atunci când sunt considerate ca moduri ale gândirii, independent de conținutul lor (iar din această perspectivă nu se diferențiază unele de celelalte), cât și o *existență* (ființă) *obiectivă*, echivalentă la modul general cu „realitatea obiectivă” carteziană, care trimite la conținutul acestora, mai precis la „încărcătura ontologică” a fiecărei entități vizate<sup>221</sup>. Precum la Descartes (vezi în acest sens Meditația III), ideile se vor ierarhiza din această perspectivă în funcție de o schemă ontologică simplă, de data aceasta *substanță* – *atribute* – *moduri* (la Descartes era vorba de schema substanță infinită (sau Dumnezeu) – substanțe finite – moduri sau accidente). Astfel că, tot în manieră carteziană, „ideile se deosebesc între ele, ca și obiectele însele, și ... una este superioară alteia, conținând mai multă realitate, după cum obiectul uneia este superior obiectului alteia și conține mai multă realitate” (E II, P XIII Notă).

Revenind, la fel cum un lucru are un alt lucru drept cauză, care la rândul său este un efect al unei alte cauze, și tot așa la

<sup>221</sup> Și deci nu la ceva de tipul unei simple identificări și alăturări de elemente descriptive, stând pentru ceea ce îndeobște sunt numite note conceptuale.

infini, tot astfel nu se poate concepe ființa formală a unei idei decât „cu ajutorul unui alt mod de a gândi, care este cauza lui cea mai apropiată, iar aceasta din nou cu ajutorul alteia, și așa la infini” (E II P VII C).

O distincție fundamentală în acest context o constituie cea dintre existența lucrurilor doar ca esențe (în acest caz Spinoza vorbește de „ideile lucrurilor particulare sau ale modurilor care nu există” sau de „existență în atributele lui Dumnezeu”) și existența determinată, în spațiu și timp, a lucrurilor care „durează”. De aceea, „de îndată ce se spune că lucrurile particulare există nu numai întrucât sunt cuprinse în atributele lui Dumnezeu, ci de asemenea întrucât se spune că ele durează, ideile lor includ de asemenea existența prin care se spune că ele durează” (E II P VIII C).

*Stricto sensu*, o idee înțeleasă ca desemnând doar o esență, nici nu reprezintă un lucru particular, de vreme ce, conform definiției acestuia din urmă, este considerat lucru particular, doar acela care este mărginit și care are o existență determinată (cf. E II D VII), cu alte cuvinte care durează (are o existență în spațiu și timp).

Ceea ce deosebește simplele esențe, ca potențialități conținute și ele în intelectul infini al lui Dumnezeu (sau, ceea ce este echivalent, în ideea infini a lui Dumnezeu), de esențele lucrurilor care există în act, efectiv, este faptul că în cel de-al doilea caz Dumnezeu este considerat cauză în sensul în care este „afectat” de ideea unui alt lucru existent în act (nu trebuie uitat însă faptul că nu este vorba aici de o afectare „exterioară”, ci de una imanentă, de o afectare *în* Dumnezeu), altfel spus „ideea unui lucru particular care există în act îl are drept cauză pe Dumnezeu

nu întrucât Dumnezeu este infinit, ci întrucât este considerat ca fiind afectat de ideea unui alt lucru particular care există în act, idee a cărei cauză este de asemenea Dumnezeu întrucât este afectat de o a treia, și așa la infinit” (E II P IX).

Prin urmare, ideile lucrurilor care nu există au în ideea lui Dumnezeu același statut pe care lucrurile non-existente îl au în atributele lui Dumnezeu: amândouă posedă un fel de realitate esențială, dar le lipsește existența determinată<sup>222</sup>.

Spinoza a încercat să clarifice această problemă și cu ajutorul unui *exemplu*, deși el însuși recunoaște că acesta nu este întru totul lămuritor, întrucât nu poate oferi o explicație adecvată – la sfârșitul propoziției anterioare celei pe care o vom invoca, E II, P VII, strâns legat de acest aspect, el chiar admisesese că „deocamdată nu pot explica aceasta mai clar”. După cum bine se cunoaște, într-un cerc – exemplul spinozist – sunt cuprinse infinit de multe dreptunghiuri egale între ele (identice); „și totuși nu se poate spune despre nici unul dintre ele că există decât întrucât există cercul și nu se poate spune nici că ideea vreunuia dintre aceste dreptunghiuri există decât întrucât este cuprinsă în ideea cercului. Să presupunem că din aceste infinit de multe dreptunghiuri nu există decât două, anume E și D. Desigur ideile acestor două dreptunghiuri nu există numai întrucât sunt cuprinse în ideea cercului, ci și întrucât ele includ existența acelor dreptunghiuri. Ceea ce face că ele se deosebesc de celelalte idei ale celorlalte dreptunghiuri [care nu includ și existența lor «efectivă» – n.n.]” (E II, P VIII Notă).

---

<sup>222</sup> Margaret D. Wilson, *op. cit.*, p. 98.

Este momentul să cercetăm mai amănunțit ce înseamnă pentru Spinoza o *idee adecvată*, cea care desemnează conceptul cunoașterii adevărate. O idee adecvată este o idee care, „întrucât este considerată în sine, fără relație cu obiectul, are toate proprietățile sau caracterele intrinsece ale ideii adevărate” (E II, D IV), altfel spus o idee care nu presupune acordul ideii cu obiectul ei. Evident, acest acord este considerat de Spinoza o proprietate extrinsecă a ideii, inerentă oricum oricărei idei adecvate.

S-a remarcat că o idee este adecvată „atunci când, concomitent cu obiectul ei cunoaștem cauza sau rațiunea acelei idei (...). Or, orice idee a unui mod finit, limitată la acest mod, va fi cu necesitate neadecvată întrucât, prin esența sa, modul finit are cauza sa în afara lui însuși”. Neadecvată este prin urmare și ideea pe care sufletul o are despre el însuși, ca și cea pe care o are despre trup<sup>223</sup>.

În privința *raportului dintre ideea adecvată și cea adevărată* Spinoza notează că între cele două “nu recunosc nici o diferență, cu excepția faptului că epitetul «adevărată» privește numai acordul dintre idee și *ideatum*-ul ei, în timp ce epitetul «adecvată» privește natura ideii însăși” (Scrisoarea LX).

Aceasta în condițiile în care la Spinoza se regăsește „tendința constantă de a descrie relația dintre idee și *ideatum* ca o relație de reprezentare (astfel, o idee pare uneori a fi a *ideatum*-ului ei (...)). Spinoza descrie în mod constant, în limbaj medieval, drept relație intențională (relație de gândire) ceea ce e de fapt o relație materială (în fapt)”. Totuși, Spinoza utilizează

---

<sup>223</sup> E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome II, p. I, p. 176.

uneori termenul de „obiect” (*obiectum*) referindu-se la conținutul reprezentational al unei idei, rezervând termenul „ideat” (*ideatum*) corelatului ei în atributul întinderii (v. E II, P 13, Scholium)<sup>224</sup>.

Revenind, s-ar putea afirma că întreaga metodologie carteziană este redusă de Spinoza la obținerea acestor idei adecvate și a înlănțuirii lor. După cum nota el în *Tratat*, „adevărata metodă nu constă în a căuta semnul adevărului după ce am obținut ideile [cu alte cuvinte nu constă dintr-o ordonare sau o dispunere a ideilor gata constituite, pe care le posedăm deja – n.n.], ci este calea pe care căutăm, în ordinea cuvenită, adevărul însuși sau esențele obiective ale lucrurilor sau ideile [adecvate ale acestora – n.n.]”<sup>225</sup>.

Deoarece intelectul (sufletul) omenesc este o parte din intelectul divin, atunci când spunem că sufletul omenesc percepe una sau alta, nu spunem altceva decât că Dumnezeu – nu în măsura în care este considerat infinit, ci în aceea în care se manifestă prin sau ca suflet omenesc – are ideea respectivă.

Cum este posibilă în această situație o idee inadecvată? A afirma că sufletul omenesc are o idee parțială sau inadecvată este echivalent cu posibilitatea de a spune că „Dumnezeu are cutare sau cutare idee nu numai întrucât el constituie esența sufletului omenesc, dar și întrucât el are, în același timp cu sufletul omenesc, ideea unui alt lucru” (E II, P XI; traducere modificată).

Din această perspectivă *falsitatea* va consta „în lipsa cunoașterii, care este inclusă în cunoașterea neadecvată a lucrurilor, adică în ideile neadecvate și confuze” (E II, P XXXV

<sup>224</sup> R. Scruton, *Spinoza*, p. 88.

<sup>225</sup> *Tratatul...*, ed. rom., p. 19.

Dem.). Ceea ce pare a fi echivalent cu faptul că ideile dau naștere falsității atunci când apar în intelectele finite separate de întreaga ordine cauzală din care fac parte în intelectul infinit divin<sup>226</sup>.

Simplificând, se poate afirma că distincția dintre cunoaștere și ne-cunoaștere (sau, mai bine spus, cunoaștere pretinsă sau închipuită) se reduce pentru Spinoza la distincția dintre *noțiuni comune* și *noțiuni universale*. Cu toate că multe dintre ideile care constituie sufletul nostru reprezintă doar modificări particulare ale unui mod particular finit (al atributului întinderii), unele cel puțin trebuie să reflecte proprietățile universale ale întinderii: „Ceea ce este comun tuturor lucrurilor și se găsește deopotrivă în parte și în tot (întreg) nu poate fi conceput decât adecvat (...) De aici urmează că există anumite idei sau noțiuni comune tuturor oamenilor; căci (...) toate corpurile concordă în ceva, ceva care trebuie să fie perceput de toți adecvat, adică clar și distinct” (E II, P XXXVIII & C). Acest „ceva” este comun „corpului omenesc și unor corpuri externe” (E II, P XXXIX).

Aceste idei comune tuturor oamenilor sunt numite de către Spinoza „noțiuni comune” (*notiones communes*). Acestea nu trebuie să fie confundate cu „noțiunile universale”. Ele sunt fundamentele gândirii noastre rațiocinante (*ratiocinii nostri fundamenti*) și ale cunoașterii științifice (*fundamenti rationis*). Ceea ce distinge noțiunile comune de noțiunile universale este faptul că primele impun ele prin însele o necesitate logică în perceperea lucrurilor întinse, în vreme ce noțiunile universale sunt constituite dintr-un amestec de idei fără legătură logică.

---

<sup>226</sup> Margaret D. Wilson, *op. cit.*, p. 109.

Exemple de noțiuni comune: însăși ideea de întindere, cea de mișcare, de soliditate, precum și cele care pot fi deduse din acestea. Matematica (în special geometria) este fundată în întregime pe asemenea noțiuni. Plecând de la oricare din aceste noțiuni poate fi dedus întregul sistemul de proprietăți care constituie Natura ca Întindere<sup>227</sup>.

O noțiune comună este prin urmare o idee „adecvată”. Ea posedă în sine standardul certitudinii și al auto-evidenței la care trebuie să se raporteze toate celelalte idei.

Cum se formează însă o *noțiune universală*? Să o luăm de exemplu pe aceea de „fruct” (*pomum*). Un om aparținând unei comunități lingvistice determinate (latine în acest caz) trece, consideră Spinoza, de la ideea cuvântului *pomum* la cea a unui fruct, „care nu are nici o asemănare cu acel sunet articulat, nici ceva comun cu el, decât că corpul acestui om a fost afectat adesea și de cuvântul acesta și de fructul pe care îl reprezintă”. Cu alte cuvinte, acel om a auzit adesea cuvântul *pomum* în timp ce vedea fructe. Cuvintele (limbajul) afectează auditiv corpul omenesc, tot la fel cum o fac corpurile externe. Limbajul devine astfel o *pars imaginationis*<sup>228</sup>.

<sup>227</sup> S. Hampshire, *op. cit.*, p. 96.

<sup>228</sup> Deoarece „cuvintele sunt o parte a imaginației, adică fiindcă făurim multe concepte după cum se leagă cuvintele în memorie printr-o dispoziție oarecare a corpului fără o ordine determinată (*prout vage ex aliqua dispositione corporis*), nu trebuie să ne îndoim că și cuvintele, la fel cu imaginația, pot fi cauză de multe și mari erori, dacă nu ne păzim bine de ele. Mai țineți seamă că ele sunt făurite după gustul și capul mulțimii (*ad libitum, ex captum vulgi*), astfel că ele nu sunt decât semnele lucrurilor așa cum sunt în imaginație, nu așa cum sunt în intelect” (*Tratatul...*, ed. rom., p. 41). Cf. J. Beaufret, *Lecții de filosofie*, I, p. 280.

Pentru Spinoza, una din cele mai frecvente erori este cauzată de confuzia dintre idei, cuvinte și imagini. Ideea, fiind un mod al cugetării, deci neținând deloc de atributul întinderii, „nu constă nici în imaginea vreunui lucru, nici în cuvinte. Căci esența cuvintelor și a imaginilor este alcătuită numai din mișcări corporale, care nu include nicidecum conceptul cugetării” (E II, P XLIX, Notă).

Înlănțuirile de idei, atâta vreme cât privesc orizontul fenomenalității, al manifestărilor sensibile, țin de obișnuință, de experiența specifică fiecărui individ. Noțiunile universale, ca și semnele în genere (care declanșează diferite înlănțuiri de idei), nu sunt de aceea deloc „universale”. Bunăoară, „un soldat văzând pe nisip urmele unui cal va trece numaidecât de la ideea unui cal la ideea unui călăreț, și de aici la ideea războiului: Iar țăranul va trece de la ideea unui cal la ideea plugului, a ogorului etc. Și astfel fiecare, după cum s-a obișnuit să lege și să înlănțuie imaginile lucrurilor într-un fel sau într-altul, va trece de la aceeași idee la cutare sau cutare alta” (E II, P XVIII, Notă).

Altfel spus, noțiunile universale „nu sunt formate de toți în același fel, ci ele diferă la fiecare după lucrul de care corpul a fost impresionat mai des și după cum sufletul își imaginează și își amintește mai ușor. Acei care, de exemplu, au privit cu admirație mai ales statura oamenilor vor înțelege prin cuvântul *om* un animal cu o statură verticală; acei care, dimpotrivă s-au obișnuit să aibă în vedere altceva își vor forma o altă imagine comună, anume că omul este un animal care râde, un animal biped fără pene, un animal rațional; și tot astfel, despre celelalte lucruri, fiecare își va forma imagini universale ale lucrurilor după dispoziția corpului său” (E II, P XL, Nota I).



Ordinea și înlănțuirea dintre idei, care trebuie să fie, după cum am văzut, aceleași cu cele ale lucrurilor, nu pot fi cele oferite de imaginație sau de memorie, ci sunt cele stabilite de intelectul însuși. *Imaginația* înfățișează sufletului un corp exterior ca prezent, după modul anterior în care acesta afectase corpul omenesc, iar *memoria*, în strânsă legătură cu aceasta, nu este decât „o anumită înlănțuire a ideilor care cuprind în ele natura lucrurilor existente în afara corpului omenesc, înlănțuire care se produce în suflet în ordinea și înlănțuirea afecțiunilor corpului” (E II, P XVIII Notă). Acestea din urmă sunt în mod evident dependente de particularitățile constituției corporale ale fiecărui individ, de modul specific în care fiecare este afectat.

Ca reflectând modificările succesive ale trupului în interacțiunea lui cu alte corpuri, ideile imaginației nu sunt legate logic, deductiv, între ele, prin urmare ele nu reprezintă adevărata cunoaștere, dată doar de o înlănțuire a ideilor care provin în mod necesar din cele precedente.

Ideile imaginației se asociază în așa fel încât prezența uneia sugerează doar prezența alteia, iar „această asociere pasivă a ideilor trebuie să fie distinsă de înlănțuirea logică a ideilor care constituie adevărata gândire; ordinea în care ideile imaginației se asociază nu constituie o ordine având necesitate logică, și din acest motiv trebuie să se considere că înfățișază o pasivitate mai degrabă decât o activitate a sufletului”<sup>229</sup>.

Există însă și o *înlănțuire a ideilor în conformitate cu ordinea intelectului*, o „înlănțuire prin care sufletul percepe

---

<sup>229</sup> S. Hampshire, *op. cit.*, p. 90.

lucrurile prin cauzele lor prime și care este aceeași la toți oamenii” (E II, P XVIII Notă).

În plus, „dacă înțelegem modificările lui Dumnezeu ca «durabile» și succedându-se una alteia în timp, asimilarea conceptului de timp în cunoașterea noastră reflectă numai inadecvarea acestei cunoașteri. «În măsura în care» (*quatenus*) percepem lucrurile în mod adecvat, le înțelegem ca decurgând din natura eternă a lui Dumnezeu, printr-un lanț de explicații în formă logică și atemporală”<sup>230</sup>.

*Geometria* este expresia acestei necesități *sub specie aeternitatis* la care putem accede ca indivizi totuși finiți (suflete). Ea „ilustrează” perfect presuposițiile metafizice ale sistemului, nefiind adoptată ca un simplu „model” (de inspirație) pentru acesta.

În finalul capitolului, apelând la sistematizarea realizată de Margaret D. Wilson, principalele puncte ale teoriei spinoziste a ideilor pot fi considerate după cum urmează<sup>231</sup>:

- 1) Există un sistem infinit al gândirii ce cuprinde cunoașterea a tot ceea ce există, care derivă din esența lui Dumnezeu – intelectul infinit sau ideea de Dumnezeu;
- 2) Ordinea și conexiunea ideilor determinate care sunt cuprinse în intelectul infinit sunt aceleași cu ordinea cauzală a lucrurilor determinate (a corpurilor) care constituie obiectele acestor idei (în fapt, o idee și obiectul ei corporal sunt *unul și același lucru*, conceput în două modalități diferite);

<sup>230</sup> R. Scruton, *op. cit.*, pp. 94-95.

<sup>231</sup> *Op. cit.*, pp. 99-100.

- 3) Minte omului (sufletul acestuia) este ea însăși o „idee”, conținută în sistemul infinit care este constituit de ideea de Dumnezeu – ea este o „parte” a acestui sistem (prin analogie, ulterior, se va afirma și faptul că mintea omenească, ca și ideea de Dumnezeu, conține, la rândul său, o multitudine de idei subordonate: „Ideea care constituie ființa formală a sufletului omenesc nu este simplă, ci este compusă din foarte multe idei”, E II P XV);
- 4) „Obiectul” minții omenești (i.e. a ideii acestuia) este corpul acelei existențe omenești determinate, cu alte cuvinte, modul corespunzător sub atributul întinderii;
- 5) O idee a minții omenești poate fi incompletă („parțială” sau „inadecvată”), în măsura în care ea este dependentă (ca parte din sistemul infinit al gândirii sau cunoașterii) de alte idei pe care ea nu le include.

## capitolul IV

# Logică, metodologie și ontologie în filosofia lui Leibniz

*Precizări.* Am considerat semnificativ în cazul lui Leibniz să evidențiem acele aspecte logice ale filosofiei sale, strâns legate de proiectul unei *mathesis universalis* ce constituie o reluare, după o jumătate de secol, a demersului cartezian și care poate fi considerat ca un ideal tipic al începuturilor modernității în ansamblu. Opțiunea noastră se justifică prin aceea că proiectul leibnizian amintit este influențat decisiv de preeminența logicii în cadrul filosofiei. Vom vedea apoi cum logica influențează concepția lui Leibniz despre *idei*, continuând astfel analiza acestui concept cheie al modernității filosofice europene. Pe scurt, se va constata cum ideile sunt analizate de Leibniz ca *noțiuni*, el încercând astfel să se delimiteze de și să combată ceea ce el a considerat în această privință a ține de psihologismul cartezian și spinozist.

În fine, vom încheia prin a releva modul în care concepția logică a marcat metafizica sa, mai precis noțiunea de substanță individuală, precum și evoluția acesteia la Leibniz, în direcția unui dinamism ontologic de inspirație psiho-fizică.

## IV.1. Aspecte logice ale filosofiei leibniziene.

### Elemente de bază ale teoriei leibniziene a ideilor<sup>232</sup>

Cum am menționat deja, Leibniz, ca și Descartes, elaborează proiectul unei științe universale – *scientia generalis* (Descartes vorbea, în *Reguli*, de o *mathesis universalis*). Acest proiect este intim legat de alte două întreprinderi filosofice leibniziene: elaborarea unei limbi universale (*characteristica universalis*) și a unei logici a invenției sub forma unei arte combinatorii (*ars combinatoria*), două proiecte semnificative pentru începuturile modernității și care vor avea parte în contemporaneitate de continuări care se revendică explicit de la ideile leibniziene.

#### IV.1.1. *Characteristica universalis*

Epoca în care trăiește Leibniz cunoscuse deja numeroase încercări de a formula și de a face și operațională ideea unei limbi universale. Ceea ce individualizează însă demersul leibnizian, făcându-l să se deosebească fundamental de celelalte întreprinderi ale contemporanilor săi similare în intenție, este faptul că de data aceasta nu se pornește de la *cuvinte*, ci de la *concepte*.

---

<sup>232</sup> Ne-am bazat pentru prezentarea noastră generală a principalelor coordonate logice ale filosofiei leibniziene cu precădere pe lucrarea clasică a lui Louis Couturat, *La Logique de Leibniz*.

Altfel spus, fundamentul limbii universale îl constituie pentru Leibniz nu *gramatica*, ci *logică*. Importantă nu este forma lingvistică palpabilă, concretă, ci cea ideatică, conceptuală, precum și relațiile care se stabilesc între aceste concepte. Din această perspectivă, scrierea conceptuală a lui Gottlob Frege – *Begriffsschrift*, 1879 – este un ecou al caracteristicii universale a lui Leibniz din 1666<sup>233</sup>.

*Conceptele (termenii) se împart pentru Leibniz în două categorii: simple sau fundamentale, respectiv complexe sau derivate.* Fiecare termen simplu trebuia reprezentat printr-un semn cât mai natural și mai potrivit posibil, un semn care reproducea „imediat” ideea lucrului respectiv și nu cuvântul prin care acea idee apărea în limbaj. Suma acestor termeni (semne) alcătuia un fel de alfabet, analog celui al unei limbi determinate, de data aceasta însă un alfabet *ideografic*.

Scrierea ideografică pe care Leibniz urmărea să o introducă aici avea ca modele hieroglifile (ideografiile) egiptene și chinezești, sau, într-un alt orizont, formulele utilizate de chimiști (sau, mai degrabă, în vremea sa, de alchimiști, care reprezentau, de exemplu, elementele din care erau alcătuite corpurile prin simbolurile unor planete) și notele utilizate pentru partiturile muzicale. Caracterul ideografic al scrierii propuse de Leibniz era important pentru că permitea reproducerea unei secvențe simbolice oarecare în oricare altă limbă, pornind doar de la imaginile respective. Astfel nu ar fi fost nevoie de nici un dicționar pentru descifrarea unui asemenea text, ci doar de

---

<sup>233</sup> Alexandru Surdu, *Filosofie modernă – orientări fundamentale*, p. 48.

cunoașterea simbolurilor termenilor ultimi, a acelui alfabet care poate fi numit un alfabet al gândirii.

Ulterior, conceptele complexe urmau să fie reprezentate prin combinarea semnelor care reproduceau elementele simple (termenii simpli) din care era alcătuit.

Leibniz subliniază totodată că, față de încercările anterioare, *characteristica universalis* (numită și *characteristica realis*) propusă de el nu servește pur și simplu comunicării, utilității practice ca atare, aceasta fiind o „scriitură rațională”, cu alte cuvinte, o scriitură care are o *utilitate logică* în calitate de „instrument al rațiunii”. Ceea ce înseamnă că limba sa universală nu avea drept scop principal înlesnirea comunicării, ci transformarea de așa natură a limbajului astfel încât acesta să poată deschide spre acea logică a invenției urmărită de el. Din această perspectivă, ideea unei limbi universale apare ca fiind strâns legată de cea a înțelegerii gândirii ca un *calcul logic*.

De altfel aceasta va fi și direcția în care se va dezvolta concepția sa despre limbaj, expusă inițial în anul 1666. Într-un fragment din 1678 intitulat *Lingua generalis*, Leibniz va continua demersul său în vederea elaborării concrete a unui limbaj care să fie concomitent și un calcul sau un fel de algebră a gândirii. Amintim în treacăt că această idee nu este nouă, întâlnindu-se anterior și la Hobbes.

Leibniz va pleca și acum tot de la concepția prezentă în *De arte combinatoria*, considerând că toate conceptele sunt constituite din combinații de idei simple, tot la fel cum numerele sunt compuse din factori primi (numere prime). Definirea omului ca animal rațional era transpusă cifric după cum urmează:

considerând ideea de animal reprezentată prin cifra 2, iar cea de rațional prin cifra 3, omul urma să fie „produsul” dintre cele două idei, tot așa cum cifra 6 este produsul celor două cifre amintite.

Egalității numerice:  $6 = 2 \times 3$

îi corespundea egalitatea logică: omul = animal  $\times$  rațional.

Pentru traducerea acestei caracteristici într-o limbă scrisă și vorbită Leibniz propunea următorul procedeu de traducere: primele nouă consoane ale alfabetului (b, c, d, f, g, h, l, m, n) reprezentau primele nouă cifre (de la 1 la 9), iar cele cinci vocale (a, e, i, o, u) reprezentau ascendent ordinul zecilor (1, 10, 100, 1000, 10000; vocalele puteau fi completate cu diftongi dacă era cazul). Numărul 81374 se scria:

*Mubodilefa.*

Avantajul important al scrierii leibniziene (în comparație cu alte încercări ale unor contemporani) consta în faptul că silabele erau interșanjabile, valoarea lor fiind independentă de locul ocupat în cuvânt. Același număr putea fi foarte bine exprimat și prin:

*Bodifalemu* (i.e.  $1000 + 300 + 4 + 70 + 80000 = 81374$ )

Evident, *problema cea mai importantă pentru constituirea acestei limbi universale era legată de găsirea acelor elemente ultime, acelor termeni simpli de la care trebuia pornit apoi (prin combinare) în reconstrucția cunoașterii*. În această privință Leibniz procedează *a posteriori*, în sensul că el va pleca de la o limbă gata constituită pentru a depista atât acești termeni ultimi (care sunt totodată și cele mai simple idei), cât și regulile lor de combinare, obținându-se ceea ce el numește o *gramatică rațională* sau o *gramatică filosofică*, după expresia lui Couturat.



Idiomul ales pentru a traduce în el celelalte limbi este cel latin. Pentru aceasta, el va pune în practică chiar și unele principii de filologie comparată, încercând să observe comportarea termenilor în diferite limbi.

Demersul presupunea, printre altele, traducerea sau parafrizarea tuturor locuțiunilor complexe, reduse astfel la termeni simpli; se eliminau chiar toate cuvintele cu sens complicat. Toate declinările și conjugările sunt reduse la o singură declinare, respectiv conjugare. Aceasta constituie doar o primă fază în simplificarea gramaticii<sup>234</sup>.

Leibniz va respinge distincția aristotelică dintre nume și verb, considerând că numele exprimă o idee, iar verbul exprimă o propoziție (o afirmație sau o negație). Singura diferență dintre adjective și substantive constă în aceea că ultimele implică ideea de substanță sau de ființă: orice substantiv este echivalent cu un adjectiv acompaniat de cuvântul *ens* sau *res* („om”, de exemplu, va fi redat prin „ființă omenească”). În ultimă instanță, orice discurs se poate reduce doar la numele substantiv *ens* sau *res*, la verbul substantiv *a fi*, la numele adjectiv (exprimând calitățile) și la particule, care servesc la legarea tuturor cuvintelor precedente și la indicarea relațiilor dintre ele<sup>235</sup>.

După cum am amintit, problema pentru Leibniz este de a găsi pentru fiecare idee o expresie naturală, care să traducă compoziția sa logică, constituind astfel „formula” sa și nu de a găsi pentru fiecare cuvânt un substitut convențional și arbitrar. La aceasta se ajunge prin definiție; căci a defini o idee înseamnă a o

<sup>234</sup> L. Couturat, *op. cit.*, p. 67.

<sup>235</sup> *Ibidem*, pp. 69-70.

descompune în idei mai simple, în cele din urmă, în idei absolut simple. Apoi, se va compune „caracterul” fiecărei idei pornind de la caracterele care desemnează toate elementele sale. Astfel, numele fiecărui lucru (idee) va exprima definiția acestuia; și tot așa cum proprietățile unui lucru decurg în mod logic din definiția sa, numele va fi cheia tuturor acestor proprietăți<sup>236</sup>.

Paradoxal, căci ceea ce avea în vedere inițial Leibniz, nu era o limbă dată, determinată, ci un limbaj construit pornind doar de la una anume (latina), se revine treptat la ideea unei limbi naturale, naturale în cel mai înalt grad dacă ne putem exprima astfel, o limbă naturală ideală, precum aceea la care visa Platon în *Cratylus*. Un fel de limbă primitivă, originară, o limbă a lui Adam. Această perspectivă este posibilă în virtutea faptului că la Leibniz se combină două elemente distincte, ireductibile unul la celălalt: cel formal, dat de relații de tip matematic, de compunere a elementelor simple și cel „material”, natural, care urma să dea seama de natura lucrurilor.

Prin urmare, „se vede cum ideea limbii universale s-a dezvoltat și complicat pe măsură ce Leibniz a aprofundat detaliile acesteia. Nu mai este vorba de un fel de aritmetică deghizată, a cărei utilizare ar necesita un perpetuu calcul mental, ci de o veritabilă limbă scrisă și vorbită”<sup>237</sup>.

Concluzia lui Couturat este că limba universală propusă de Leibniz în primele sale scrieri rămâne ce-i drept „o limbă logică și «rațională», care servește gândirii drept auxiliar și instrument; dar [ea] nu mai este o algebră logică, iar dovada

<sup>236</sup> *Ibidem*, pp. 76-77.

<sup>237</sup> *Ibidem*, p. 78.

pentru aceasta este că un *calculus ratiocinator* se dezvoltă pe viitor în paralel, dar de o manieră absolut independentă, sub forma unei veritabile algebre și nu sub cea a unei limbi vorbite și scrise<sup>238</sup>. Cu alte cuvinte, maniera *a posteriori* ce-și făcea și ea locul în demersul anterior este înlocuită cu una complet *a priori*, de sorginte pur matematică.

#### IV.1.2. *Ars combinatoria*

Celălalt element esențial pe baza căruia Leibniz urmărea să refundeze cunoașterea din perspectiva logicii este *arta combinatorică*. În mod curent, în limba română (ca și în limba franceză, de exemplu) se folosește expresia analiză combinatorică pentru a desemna disciplina ce se ocupă de aspectele matematice respective. Această denumire nu convine demersului leibnizian întrucât combinatorica are la el un caracter esențial sintetic, și nu analitic – se pleacă de la elemente simple, prin a căror combinare se obțin „compuși” noi.

În spirit cartezian, Leibniz distinge și el între o Analitică (i.e. o logică demonstrativă – silogistica lui Aristotel) și o Logică a invenției (chiar titlul lucrării *De Arte combinatoria* indică faptul că principala sa aplicație o constituie Arta invenției: LOGICA: INVENTIONIS SEMINA<sup>239</sup>).

Dacă este adevărat că toate noțiunile complexe sunt rezultatul compunerii între diferite noțiuni simple, urmează că,

---

<sup>238</sup> *Ibidem*, pp. 78-79.

<sup>239</sup> *Ibidem*, pp. 35-36, nota 4.

invers, prin combinarea noțiunilor simple se pot găsi toate adevărurile care exprimă relațiile lor; prin urmare, putem găsi adevăruri noi.

Problema fundamentală a logicii invenției este enunțată de Leibniz astfel: „Fiind dat un subiect, să se găsească toate predicatele posibile ale sale; fiind dat un predicat, să se găsească toate subiectele posibile ale sale”; cu alte cuvinte, să se găsească toate propozițiile adevărate în care un concept apare fie ca subiect, fie ca predicat<sup>240</sup>. Propozițiile fiind alcătuite dintr-un subiect și un predicat, dintr-o combinație a lor, problema logicii invenției devine o problemă de combinări.

*În această problemă, Leibniz se va inspira din Ars Magna a lui Raymundus Lullus*, idee preluată anterior și alți gânditori din sec. al XVII-lea (cum ar fi J.H. Alsted<sup>241</sup> sau Ath. Kircher<sup>242</sup>). Dar Leibniz va critica totodată caracterul arbitrar și artificial al unor diviziuni și al unor categorii incluse în acestea (era vorba în principal de 54 de categorii, împărțite în șase clase, dispuse concentric, conținând fiecare nouă categorii, simbolizate prin litere; prin rotirea cercurilor se obțineau diferite propoziții adevărate).

El va porni de la o primă clasă de concepte – *conceptele de ordinul întâi*, considerate *absolut simple, ireductibile și indefinibile*. Din combinarea a două din acestea rezultă conceptele de ordinul doi, din combinarea a trei rezultă conceptele de ordinul trei etc. Conceptele de ordinul întâi aveau fiecare un semn, cum ar fi un număr. Termenii compuși erau

---

<sup>240</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>241</sup> *Clavis artis lullianae et verae logices*, 1609.

<sup>242</sup> *Ars magna sciendi seu ars combinatoria*, 1669.

reprezențați prin produsul simbolic al semnelor termenilor simpli care îi compuneau, obținându-se astfel și definițiile acestora.

*Cum se află toate predicatele logic posibile ale unui subiect dat?* Toți factorii (divizorii) unui termen dat reprezintă aceste predicate – toate și fiecare în parte exprimă caracterele sau calitățile care fac parte din comprehensiunea sa și care îl definesc. Propoziția în care termenul respectiv este subiect iar predicaatul este produsul termenilor simpli poate fi considerată definiția acestuia (este o identitate). Numărul de predicate (divizori) diferite ale unui termen dat, compus din  $k$  termeni simpli va fi  $2^k - 1$ .

*Problema inversă:* fiind dat un termen, să se găsească toate subiectele posibile ale acestuia. Dacă  $k$  este numărul factorilor simpli care intră în combinația termenului dat, iar  $n$  este numărul total al termenilor simpli, numărul combinațiilor posibile va fi dat de formula  $2^n - 2^k - 1$ . Având în vedere că termenul respectiv poate fi propriul său subiect (într-o definiție sau într-o identitate: „S este  $P_1 \times P_2 \times \dots$ ” sau, ceea ce este același lucru, „S este S”, ținând cont că  $P_1 \times P_2 \times \dots = S$ ), numărul combinațiilor posibile devine  $2^{n-k}$ .

Aceste calcule sunt valabile pentru *propozițiile universal afirmative*. Leibniz va extinde cercetarea și asupra celor particulare și a celor negative, în condițiile unui termen dat. În ceea ce privește numărul de predicate particulare care pot fi atribuite unui termen dat (i.e. numărul de predicate pe care i le putem atribui într-o propoziție particulară), Leibniz pornește de la observația că o propoziție particulară afirmativă poate proveni dintr-o universal afirmativă, fie prin subalternare, prin conversiune parțială (prin accident) („Unii S sunt P” provine din „Toți S sunt P”, iar „Unii S sunt M” provine din „Toți M sunt

S"). În primul caz predicatul provine din predicat (P), în cel de-al doilea din subiect (M). Prin urmare, numărul de predicate particulare pentru un termen dat va fi egal cu numărul de predicate universale plus numărul de subiecte universale:  $2^k - 1 + 2^{n-k} - 1 = 2^k + 2^{n-k} - 2$ .

Leibniz mai investighează apoi, în aceeași manieră, și numărul de silogisme care pot fi construite pentru a obține o judecată (concluzie) dată, formată din doi termeni (S și P).

### IV.1.3. *Scientia generalis*

Problemele unei caracteristici universale și a unei arte combinatorii sunt recuperate și absorbite în chestiunea mai cuprinzătoare a unei metode generale a cunoașterii, în special în ceea ce se numește o *artă* sau o *logică a invenției*.

Ca și ceilalți mari filosofi ai începuturilor modernității, și Leibniz a fost preocupat asiduu de elaborarea unei metodologii. La modul general, *scientia generalis* poate fi definită ca o metodă universală aplicabilă tuturor științelor. La fel ca la Descartes, această *scientia generalis* este identificată de Leibniz cu logica („*Logica est Scientia generalis*”).

În sensul cel larg al termenului, Leibniz concepe logica drept o *artă a gândirii*: ea nu este doar o artă de a judeca și de a demonstra (precum Analitica lui Aristotel), ci mai ales o artă a invenției, o *ars inveniendi* (și aici Descartes poate fi considerat un precursor). Uneori și arta reamintirii (sau Mnemonica) făcea parte pentru Leibniz din logică.

Dar, de regulă, logica are pentru Leibniz două părți: o *metodă a demonstrației*, numită și „metoda certitudinii”, menită a demonstra adevărurile deja descoperite și a verifica propozițiile îndoielnice; și o *artă a invenției*, slujind la descoperirea unor adevăruri noi, pe baza unei metode sigure, care să înlocuiască hazardul. Prima procedează de la principii la consecințe, de la cauze la efecte; a doua, în direcția inversă, de la consecințe date la principiile pe care acestea le presupun, de la efectele cunoscute, la cauzele necunoscute. Leibniz utilizează acești termeni în sensul în care îi folosisese anterior și Descartes.

El va nuanța însă această diviziune, observând că și arta de a judeca și arta invenției sunt ambele atât analitice, cât și sintetice (*ars inveniendi* este sintetică în partea sa de combinatorică; arta de a judeca este analitică în aceea că presupune reducerea propozițiilor problematice la alte adevăruri cunoscute). În cele din urmă se poate afirma, așa cum o făcusem și noi anterior, că adevărata diviziune a logicii este la Leibniz, precum la Descartes, între Sinteză și Analiză (în sensul în care se înțeleg aceste expresii în matematică). Această observație îi permite lui Couturat să considere, în mod exagerat, că „logica lui Leibniz se prezintă întâi de toate ca o prelungire și o perfecționare a logicii carteziene”<sup>243</sup>.

Pe scurt, *analiza* constă în descompunerea tuturor conceptelor în elementele lor simple, cu ajutorul definiției; *sinteza* constă în reconstituirea tuturor conceptelor pornind de la aceste elemente, prin intermediul artei combinării. Avem

<sup>243</sup> L. Couturat, *op. cit.*, p. 179

*cunoașterea perfectă sau ideea adecvată* a unui lucru după o analiză completă a conceptului acestuia; începând cu acel moment putem găsi deductiv și *a priori* toate proprietățile acestuia<sup>244</sup>.

Dar pentru demonstrarea unui anumit adevăr nu este nevoie ca analiza subiectului și a predicatului care intră în componența acelui adevăr să fie completă. Trebuie să se arate doar că predicatul respectiv este conținut în subiect (*predicatum inest subiecto*), cu alte cuvinte este nevoie doar de un „început” de analiză.

Toate regulile metodologice ale lui Descartes se reduc în ultimă instanță, pentru Leibniz, la una singură: „Să nu se admită nici un cuvânt fără definiție și nici o propoziție fără demonstrație”. Dar cum demonstrația însăși constă în descompunerea termenilor propoziției de demonstrat, analiza adevărurilor se reduce la analiza conceptelor, în ultimă instanță la *definiție*. *Definiția joacă un rol crucial în teoria leibniziană a demonstrației*. Totodată acesta este un element esențial care diferențiază metodologia leibniziană de cea carteziană.

Leibniz nu admite deci ca prime principii ale demonstrației decât definițiile. Demonstrația însăși nu este altceva decât o înlănțuire de definiții. La obiecția că există propoziții nedemonstrabile, axiomele, Leibniz va răspunde că acestea, pentru că posedă necesitate, se sprijină pe principiul identității sau al contradicției (singurul principiu *a priori* pe care Leibniz îl recunoaște). Toate adevărurile trebuie să poată fi

---

<sup>244</sup> *Ibidem*, p. 182.



demonstrate, cu excepția identităților și a propozițiilor empirice (cunoscute prin experiență). Iar cum adevărurile rațiunii nu pot depinde de experiență, ele se reduc în cele din urmă la definiții și identități.

*Exemplu:* Fiind date definițiile:

$$(I) \quad 2 = 1 + 1$$

$$(II) \quad 3 = 2 + 1$$

$$(III) \quad 4 = 3 + 1,$$

se poate demonstra că  $2 + 2 = 4$  astfel:

$$2 + 2 = 2 + 2 \text{ prin principiul identității}$$

$$2 + 2 = 2 + (1 + 1) \text{ prin definiția (I)}$$

$$2 + 2 = (2 + 1) + 1$$

$$2 + 2 = 3 + 1 \text{ prin definiția (II)}$$

$$2 + 2 = 4 \text{ prin definiția (III)}^{245}$$

Pentru Leibniz, spre deosebire de Hobbes și de nominaliști, definiția exprimă descompunerea *reală* a conceptului complex în concepte simple. Substituția *definiendum*-ului cu *definiens*-ul se realizează nu în virtutea unei convenții arbitrare, ci în virtutea principiului identității.

O definiție este *nominală* atunci când indică anumite caractere distinctive ale lucrului definit, astfel încât să îl putem distinge de orice alt lucru (după cum vom vedea în continuare). În schimb, o definiție este *reală* doar atunci când ea înfățișază posibilitatea sau existența lucrului respectiv. Doar ultima este considerată de Leibniz ca fiind *perfectă* și *adecvată*. O definiție reală corespunde unei „esențe” adevărate, unei „naturi” posibile

<sup>245</sup> Cf. W. și M. Kneale, *Dezvoltarea logicii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, vol. I, p. 354.

care nu depinde de bunul nostru plac. Ea presupune ca un caz particular definiția cauzală sau generativă (cel mai bun mijloc de a arăta posibilitatea unui lucru este de a indica, atunci când se poate, cauza sa sau construcția sa)<sup>246</sup>.

*Ca și Spinoza, Leibniz declară că a împrumutat de la geometrii criteriul ideii adevărate*<sup>247</sup>. În geometrie este necesar să se demonstreze posibilitatea (existența ideală) a fiecărei figuri care este definită, fie indicând modul în care ea este construită, fie altfel. În fapt, „definiția trebuie să conțină condițiile necesare și suficiente pentru a demonstra toate proprietățile obiectului definit”<sup>248</sup>.

Ceea ce trebuie remarcat aici este faptul că „Leibniz concepe analiza sa a conceptelor întotdeauna prin analogie cu descompunerea numerelor în factori, iar această analogie matematică explică întreaga sa teorie a definiției”<sup>249</sup>. O noțiune are drept predicate posibile toți „divizorii” săi, iar ca predicate convertibile (cu care poate fi substituită în mod identic) orice produs al divizorilor săi cu care este egală sau echivalentă.

Cel mai bun mijloc de a dovedi că o noțiune este posibilă (necontradictorie) este de a o analiza în mod complet, cu alte cuvinte de a-i dezvălui toate noțiunile (ideile) simple din care este

---

<sup>246</sup> L. Couturat, *op. cit.*, p. 190.

<sup>247</sup> Cum am văzut, la Spinoza definiția nu trebuie doar să prindă o proprietate (*proprium*) adevărată sau esențială a lucrului în chestiune; ea trebuie să fie astfel încât „când este luată în considerație numai definiția, fără alte elemente corelate, toate proprietățile lucrului să poată fi deduse din ea”. Definițiile utilizate de Spinoza sunt deci presupuse a avea o mare putere generativă (J. Cottingham, *op. cit.*, p. 81).

<sup>248</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>249</sup> *Ibidem*, p. 192.

compusă. Evident, presupoziția leibniziană fundamentală este în acest punct că toate ideile simple sunt compatibile între ele, că orice „produs” al lor (combinație a lor) nu va conține vreo contradicție.

Binecunoscuta sa critică a argumentului ontologic cartezian, ca formă și nu în concluzia acestuia, decurge astfel în mod direct din teoriile sale logice.

#### IV.1.4. Elemente de bază ale teoriei leibniziene a ideilor

Fundalul mai general al acestei critici îl constituie o critică a noțiunii de *idee clară și distinctă*, cea care definește la Descartes conceptul de cunoaștere adevărată. Întrebarea de la care pornește Leibniz este cum se face că desemnăm ca idei clare și distincte idei care se dovedesc ulterior ca fiind false? Răspunsul trimite la insuficiența teoriei carteziene în această privință, în esență datorită faptului că este tributară unor decizii de factură psihologică ale subiectului cunoscător. Elementele logice sunt menite tocmai a elimina arbitrariul în desemnarea unei idei ca fiind clară și distinctă, de a oferi un instrument intersubiectiv de testare a acestor caractere.

Liniile esențiale ale acestei critici sunt expuse de Leibniz în studiul *Meditații cu privire la cunoaștere, adevăr și idei*. Leibniz redefinesc aici unii termeni cartezieni, propunând totodată noi distincții. Astfel, cunoștințele se împart mai întâi în *clare* și *obscure* – o idee este clară atunci când oferă posibilitatea de a recunoaște lucrul pe care ea îl reprezintă. Ca exemplu:

culorile, mirosurile, gusturile, în general cele ce se numesc „mărturii ale simțurilor”, care fac să deosebim lucrurile între ele, fără a putea însă oferi note pe care să le putem enunța despre acestea.

Apoi, cunoștințele clare sunt fie *distincte*, fie *confuze*. O noțiune distinctă este aceea pentru care putem să enumerăm notele (elementele) acesteia, de o manieră suficientă pentru a deosebi lucrul la care acea noțiune se referă de toate lucrurile asemănătoare (din aceeași clasă de obiecte). O noțiune distinctă este și aceea care privește ceea ce este comun mai multor simțuri (deci mai multor tipuri de lucruri), cum ar fi cele de număr, mărime, figură etc. În mod neașteptat, Leibniz le numește pe acestea și noțiuni nominale.

O noțiune distinctă este *adecvată* sau *inadecvată*. Ea este adecvată atunci când știm nu doar care sunt notele ei componente, dar avem și cunoașterea distinctă a fiecărei note în parte. Aceasta înseamnă că analiza respectivei noțiuni a fost dusă până la capăt, că este completă.

Noțiunile distincte sunt apoi fie *simbolice* (sau oarbe), fie *intuitive*, în funcție de cum este prezentă cunoașterea fiecărei note componente: prin semne, respectiv posedând actual natura fiecărui element. O cunoaștere simbolică avem de obicei în matematică, unde, de exemplu, deși știm în mod distinct din ce se compune un kiliogon, și în mod complet, noi nu gândim concomitent natura fiecărui element component al definiției (latură, egalitate, mie). „Noțiunea primitivă [elementară] distinctă

nu poate fi cunoscută altfel decât intuitiv, așa cum cunoașterea celor mai multe noțiuni compuse este numai simbolică”<sup>250</sup>.

Cum am amintit, în esență, obiecția pe care Leibniz i-o aduce lui Descartes este că a oferit criterii psihologice și nu logice, subiective și nu obiective pentru a deosebi ideile clare și distincte de celelalte idei ale spiritului. Pentru a remedia această deficiență, cum am văzut, practic întreaga teorie carteziană a ideilor este „tradusă” în limbajul leibnizian, care presupune compunerea noțiunilor complexe din noțiuni simple, după modelul numeric matematic. Astfel, consideră Leibniz, orice ambiguitate și posibilitate de eroare sunt excluse.

În rezumat, referindu-ne la idei (noțiuni, concepte), cele două *principii fundamentale* pe care le adoptă Leibniz putem spune că sunt, urmându-l pe Couturat, următoarele: 1) Toate ideile sunt compuse dintr-un număr foarte mic de idei simple, care alcătuiesc un alfabet al gândurilor omenești; 2) Ideile complexe derivă din cele simple printr-o combinaire simplă și uniformă, analogă multiplicării aritmetice<sup>251</sup> (pentru Couturat, acestea două sunt principii sau postulate fundamentale ale *întregii* logici a lui Leibniz).

Dacă privim din perspectiva simbolizării, trebuie spus că „*scientia generalis* a lui Leibniz nu mai este o *mathesis* de tip cartezian, ci este superioară oricărei matematici”<sup>252</sup>. Aceasta pentru că semnele pot fi de orice tip (litere, figuri, scheme, desene etc.), important fiind faptul ca ele să nu fie considerate ca atare, ci să reprezinte ceva, să aibă semnificație. Însă ținând cont că

<sup>250</sup> *Opere filosofice*, I, p. 28

<sup>251</sup> L. Couturat, *op. cit.*, p. 441

<sup>252</sup> Al. Surdu, *op. cit.*, p. 48

relațiile de combinare între aceste elemente sunt de tip matematic (aritmetic mai precis), *scientia generalis* a lui Leibniz rămâne în mod esențial o matematică. Ea urma să stea la baza metafizicii, ceea ce îl face pe Leibniz să considere că propria sa metafizică „este în întregime matematică, pentru a mă exprima așa, sau ar putea deveni astfel”<sup>253</sup>.

#### IV.1.5. Dificultăți ale poziției leibniziene

Principala obiecție care i s-a adus din punct de vedere logic lui Leibniz a fost legată de cantonarea acestuia în limitele logicii clasice, aristotelice, în ciuda numeroaselor idei novatoare avute. Leibniz nu a pus niciodată sub semnul întrebării forma unică a propozițiilor logicii (de tip S-P) și nici caracterul fundamental al silogismului ca formă de logică de raționare. În plus, toate verbele trebuiau reduse pentru Leibniz la forme ale verbului „a fi”. Cum se exprimă Couturat, Leibniz a arătat în această privință „un respect aproape înconștient pentru tradiția scolastică și pentru autoritatea lui Aristotel”<sup>254</sup>.

O dificultate majoră pentru logica leibniziană constă în *redarea judecăților de relație*, în care relațiile doar aparent (gramatical) sunt redată prin verbul „a fi”. În aceste cazuri, cum ar fi: „A este egal cu B”, „A este asemănător cu B”, „A este mai mare decât B”, „A este tatăl lui B” etc., relațiile dintre termeni nu sunt relații de predicăție (sau de incluziune, dacă ne referim la  $\Delta$

<sup>253</sup> L. Couturat, *op. cit.*, p. 282.

<sup>254</sup> *Ibidem*, p. 438.

și B în termeni de clase). „În toate aceste propoziții copula reală nu este «este», ci relația afirmată între A și B”<sup>255</sup>.

Dovada imediată a acestui fapt este dată de faptul că prin conversiune noi nu adoptăm ca subiect al noii judecăți expresia „egal cu B” sau „mai mare ca B”, ci pur și simplu pe B. Iar prin conversiune noua relație poate avea aceeași denumire cu cea precedentă sau un alt nume (în funcție de faptul dacă relația respectivă este simetrică sau nu). De exemplu, „A este egal cu B” se convertește în „B este egal cu A”, iar „A este tatăl lui B” se convertește în „B este fiul lui A”.

Trebuie spus însă că Leibniz era conștient de această dificultate, ca și de multe altele, dar nu a reușit să le rezolve în limitele logicii de tip aristotelic. El încerca să echivaleze, de exemplu, judecata de relație „Titus este mai mare decât Caius” prin două judecăți de predicatie: „Titus este mare, în timp ce Caius este mic”. Dar este evident că „mare” din prima judecată este o noțiune *relativă*, de raportare, pe când în cele două judecăți cu care este echivalată, „mare” și „mic” au un caracter *absolut*.

Dar la Leibniz structura logică a judecăților (de tip S-P) nu face altceva decât să reproducă structura ontică a lumii, structură care este pusă în evidență de teoria sa asupra substanței. Orizontul logic recuperează schema orizontului ontologic (forțând o analogie, tot așa cum la Spinoza, atributul gândirii și cel al întinderii exprimau în două moduri diferite esența unei unice substanțe). Problema priorității dintre aceste două orizonturi nu a fost încă „tranșată”, ambele variante având adepți. Russell, de

---

<sup>255</sup> *Ibidem*, p. 434.

exemplu, a considerat că filosofia lui Leibniz decurge aproape în totalitate din logica sa. Pe de altă parte însă, tocmai legarea logicului de ontologic (reducerea logicului la schema judicativă S-P care reproduce modelul ontologic substanță-atribut) s-a considerat, după cum am văzut, că l-a împiedicat pe Leibniz să ajungă la conturarea unei noi logici, la descoperirea logicii matematice. Aspectele relației logic-ontologic în filosofia lui Leibniz vor fi discutate în secțiunea următoare.

## IV.2. Noțiunea de substanță individuală la Leibniz

Schematic vorbind, se poate aproxima că înțelegerea leibniziană a substanței individuale trece de la o primă fază cu puternice trăsături logice, în care aceasta este interpretată prin intermediul *noțiunii complete*, printr-o fază intermediară punctată de conceptul de *formă substanțială*, pentru a sfârși prin echivalarea substanței individuale cu *monada*, când vor fi invocate cu precădere considerente legate de cercetările din domeniul fizicii (în special al dinamicii), dar și observații ținând de ceea ce azi s-ar putea numi analiză psihologică.

Încă din prima schiță consistentă a sistemului său filosofic – *Disertație metafizică*, 1686 – Leibniz așază în centrul proiectului său filosofic noțiunea de *substanță individuală*. Aceasta este apare la început în următorul context: „este perfect adevărat că atunci când mai multe predicate sunt atribuite unui același subiect, iar acest subiect nu este atribuit nici unui altul, îl



numim substanță individuală”<sup>256</sup>. Dar, adaugă Leibniz, aceasta nu este decât o definiție *nominală*, cu alte cuvinte ea nu permite cunoașterea adevărată a însuși lucrului definit.

Definiția leibniziană amintește evident de cea oferită de Aristotel în *Categorii*. Aici substanța este identificată cu „aceea ce nu este enunțat despre un subiect, nici nu este într-un subiect” (2a), fiind definită și ca „tot ce este individual și are un caracter de unitate” (1b).

Se observă astfel două lucruri: pe de o parte, contra curentului instituit de Descartes și de Spinoza, care înțelegeau substanța în mod fundamental prin intermediul atributelor ce îi definesc esența (fie că este vorba de un unic atribut pentru fiecare substanță – la Descartes, fie că avem de-a face cu o infinitate principială a acestora – la Spinoza), Leibniz revine în orizontul conceptului aristotelic al substanței înțeleasă ca individual. El va reabilita ulterior și alte concepte de sorginte aristotelică ce sunt circumscrise discursului despre substanță, cum ar fi cel de *formă substanțială* sau cel de *entelehie*.

Pe de altă parte, se observă că Leibniz nu este mulțumit de definiția aristotelică, pe care o consideră doar nominală, deși el invocă doar prima parte a acesteia, referitoare la predicatie, nu și pe cea de-a doua („... nici nu este într-un subiect”), ce trimite la planul realității. Dar, în ciuda acestei omisiuni, se poate afirma că definiția aristotelică în ansamblul ei nu îl satisface pe Leibniz, întrucât ea nu oferă și un criteriu pentru a caracteriza cu adevărat substanțele individuale.

---

<sup>256</sup> *Disertație metafizică*, în Leibniz, *Opere filosofice*, I, p. 75.

Definiția *reală* este obținută de Leibniz prin echivalarea planului logic cu cel ontologic, prin observația că orice predicatie adevărată are un fundament în natura lucrurilor. Orice predicatie adevărată nu spune altceva decât că predicatul *este în* subiect: *Praedicatum inest subjecto*. De unde și desemnarea acestei predicații ca fiind de tipul *in esse*.

Prin urmare, „natura unei substanțe individuale, adică a unei ființe complete, este de a avea o noțiune atât de desăvârșită încât să fie suficientă ca să cuprindă în ea și să permită deducerea din ea a tuturor predicatelor subiectului căreia această noțiune îi este atribuită”<sup>257</sup>.

Noțiunea completă a unui individ este numită și *noțiune individuală* sau *hecceitate* (de la latinescul *haecceitas* – „acestitate” într-o traducere aproximativă – ceea ce face ca un lucru să fie el însuși și să se distingă de oricare altul<sup>258</sup>).

Asemănător este definit și *accidentul* – „o ființă a cărei noțiune nu cuprinde tot ce poate fi atribuit subiectului căruia i se atribuie această noțiune”<sup>259</sup>. Exemplele lui Leibniz pentru cele două tipuri de noțiuni (implicit și de ființe, deși doar substanța individuală posedă realitate în adevăratul sens al cuvântului) sunt „Alexandru cel Mare”, respectiv „rege”. Doar prima este o noțiune individuală, ea conținând în același timp fundamentul și temeiul predicatelor ce se pot spune, în mod adevărat, despre el: că este fiul lui Filip al II-lea, că îl are profesor pe Aristotel, că îi

---

<sup>257</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>258</sup> Termenul, creat de Duns Scotus, este echivalat de Goclenius cu cel de *ipseitate* (*ipseitas*).

<sup>259</sup> *Ibidem*.

învinge pe Darius și pe Porus etc. Acțiunile și pasiunile aparținând în mod propriu substanțelor individuale, noțiunea individuală a lui Alexandru cel Mare trebuie să conțină ca predicate tot ceea ce acesta a făcut și a suferit (deși, cum vedea, nu este vorba de vreo interacțiune cauzală între substanțe – subiectul Alexandru cel Mare conține în sine, de la bun început, toate cele ce pot fi spuse despre acesta în mod adevărat). În schimb, „rege” nu desemnează vreun subiect, iar aplicată subiectului Alexandru cel Mare (în calitatea acestuia de „rege al Macedoniei”) nu permite deducerea celorlalte atribute ale acestuia, întrucât nu le cuprinde în sine.

Deoarece substanța individuală se identifică cu sufletul persoanei respective, acesta din urmă, după modelul noțiunii individuale care cuprinde toate predicatele adevărate posibile, va trebui să conțină în sine urme a tot ceea ce i s-a întâmplat și indicii pentru tot ceea ce i se va întâmpla acelei persoane. Fără îndoială că o cunoaștere imediată și adecvată a unei noțiuni individuale nu aparține decât lui Dumnezeu: „există din toate timpurile, în sufletul lui Alexandru, resturi din tot ce i s-a întâmplat, și semne din tot ce i se va întâmpla, ba chiar urme din tot ce se petrece în Univers, deși numai lui Dumnezeu îi este dat să le recunoască pe toate”<sup>260</sup>.

*Două aspecte sunt demne de a fi remarcate aici. Mai întâi, există tot atâtea perspective, moduri diferite de a reflecta Universul, câte substanțe individuale există: „orice substanță este ca o lume întreagă și ca o oglindă a lui Dumnezeu, sau a*

---

<sup>260</sup> *Ibidem.*

întregului Univers, pe care fiecare substanță o exprimă, în felul ei, cam în felul în care un același oraș este reprezentat în mod diferit, după pozițiile diferite ale celui care-l privește”<sup>261</sup>. Pentru Leibniz „a se reflecta pe sine”, „a-l reflecta pe Dumnezeu” și „a reflecta Universul întreg” sunt sinonime în calitatea lor de proprietăți esențiale ale substanțelor individuale.

Fiecare suflet reflectă sau exprimă întreaga lume – inclusiv pe întreaga scară temporală: trecut, prezent și viitor – în fiecare moment al existenței sale<sup>262</sup>, ceea ce echivalează pentru Leibniz cu a spune că este „omniscient într-un mod confuz”. Iar această omnisciență este proprie fiecărui suflet, conform propriei sale *perspective*. Există o infinitate de substanțe, i.e. există o infinitate de perspective diferite, aspect intim legat de principiul leibnizian al *identității indiscernabiliilor*.

A reflecta lumea este deci totuna cu a reflecta esența divină. Fiecare substanță este o expresie diferită, unică, a aceleiași esențe. Pentru a înțelege aceasta Leibniz a oferit (ca în multe alte situații) o analogie matematică: putem exprima faptul că  $6 = 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1$  în multe alte moduri:  $6 = 3 + 3$ ,  $= 3 \times 2$ ,  $= 4 + 2$  etc.<sup>263</sup>

Într-o altă scriere de tinerețe, *Notationes generales*, Leibniz sublinia că „un lucru poate rămâne același, chiar dacă este modificat, dacă rezultă din propria sa natură că unul și același lucru trebuie să aibă succesive stări diverse. Fără îndoială,

---

<sup>261</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>262</sup> C. Mercer și C. Sleight, jr., „Metaphysics: The early period to the *Discourse on Metaphysics*”, în N. Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, p. 92.

<sup>263</sup> *Apud* C. Mercer și C. Sleight, jr., *op. cit.*, p. 97.

se spune că sunt același cu cel de dinainte deoarece substanța mea implică toate stările mele, trecute, prezent și viitoare<sup>264</sup>. Aceste remarci susțin (împotriva cartezienilor) teza esențială din *Disertație* conform căreia natura corpului nu constă doar în *întindere*, i.e. în mărime, figură și mișcare, ea trebuind să cuprindă ceva are legătură cu sufletele – ceea ce, arată Leibniz, este numit de regulă *formă substanțială*<sup>265</sup>. Cu alte cuvinte, după cum îi scrie Leibniz lui Arnauld, „întinderea este un atribut care nu poate forma o entitate completă: nici o acțiune sau schimbare nu poate fi dedusă din ea – ea exprimă doar o stare prezentă nu și pe cele trecute și viitoare, așa cum trebuie să o facă conceptul unei substanțe”<sup>266</sup>.

*Un al doilea aspect* ține de caracterul limitat, finit al cunoașterii omenești. Fără îndoială că noi nu posedăm cunoașterea nici unei noțiuni individuale de o manieră completă, manieră care reprezintă apanajul divinității. Dar pentru noi este totuși suficient de a distinge câteva din predicatele unei atare noțiuni, pentru a putea identifica ființa astfel desemnată, i. e. pentru a-i putea stabili identitatea și de a o deosebi de celelalte substanțe individuale (cum ar fi, în cazul lui Alexandru cel Mare, faptul că l-a avut profesor pe Aristotel, că a fost rege al Macedoniei și că l-a învins pe Darius – nici o altă substanță individuală nu posedă aceste atribute concomitent; uneori chiar un singur predicat este suficient: faptul că a construit turnul din Paris, pentru Gustave Eiffel).

<sup>264</sup> Leibniz, „Notationes generales”, *apud* C. Mercer și C. Sleight, jr., *op. cit.*, p. 112.

<sup>265</sup> *Disertație metafizică*, în Leibniz, *Opere filosofice*, I, p. 80.

<sup>266</sup> *Apud* C. Mercer și C. Sleight, jr., *op. cit.*, pp. 112-113.

Trebuie apoi notat că predicatul poate fi conținut în subiect fie în mod *actual* (manifest), fie în mod *virtual*. Faptul că Alexandru cel Mare l-a învins pe Darius era conținut doar virtual în noțiunea sa individuală la momentul când el era elevul lui Aristotel etc. Doar Dumnezeu posedă, consideră Leibniz, cunoașterea *a priori* a tuturor predicatelor care intră în componența unui subiect, prin însuși faptul că el este creatorul substanței individuale pe care o desemnează aceasta.

Revenim la faptul că două substanțe nu se aseamănă niciodată în întregime, ceea ce a fost numit de Leibniz *identitatea indiscernabilelor*. El generalizează aici argumentația tomistă desfășurată doar cu privire la îngerii. Thoma d'Aquino se interogase asupra modului cum pot fi deosebiți („identificați”) îngerii, având în vedere că ei sunt substanțe nemateriale, i.e. forme (spirite) pure, spre deosebire de oameni care sunt un *compositum* de materie și formă. Concluzia lui Thoma fusese că îngerii nu se deosebesc între ei *solo numero*, ca indivizii unei aceleiași specii, ci constituie fiecare în parte o *infima species*, o specie infimă sau primară. Ceea ce, conform concepției lui Leibniz, este valabil pentru orice substanță individuală. Prin urmare, fiecare substanță se afirmă separată de oricare alta, oricât de vecină, prin caractere *intrinseci*<sup>267</sup>.

Apoi, aceste substanțe individuale coexistă într-o armonie prestabilită. *Doctrina armoniei prestabilite* presupune *trei puncte principale*, iar aceasta independent de modul în care o interpretăm<sup>268</sup>: i) fiecare stare a unei substanțe individuale (finite)

<sup>267</sup> D. Bădăraș, notele 45 și 46 la *Disertație metafizică*, în Leibniz, *Opere filosofice*, I, p. 128.

<sup>268</sup> C. Mercer și C. Sleight, jr., *op. cit.*, p. 100.

este cauzată de ceva interior propriei sale naturi; ii) stările diferitelor substanțe își corespund perfect unele altora; iii) substanțele nu interacționează cauzal (nici o stare a unei substanțe nu are drept cauză reală o stare a vreunei alte substanțe individuale).

Ultimul punct trebuie înțeles astfel: senzațiile noastre urmează anumite legi sau reguli inculcate în noi de Dumnezeu; prin urmare, este una și aceeași cauză care produce în noi ca și în ceilalți senzațiile; acest din urmă fapt face ca între ele să existe o anumită *conformitate* sau coerență (și nu acela că există corpuri exterioare care acționează asupra noastră sau că noi acționăm asupra lor). Această conformitate nu exclude însă, după cum am văzut, infinita diversitate a perspectivelor.

În rezumat, *principalele teze metafizice* care stau la baza concepției leibniziene asupra substanțelor individuale pot fi considerate, în perioada de tinerețe, următoarele: dacă S este o substanță individuală atunci S rămâne în timp numeric identică; fiecare stare a lui S conține urme ale stărilor anterioare și semne ale stărilor ulterioare ale lui S (doctrina urmelor și semnelor); pentru S este valabil principiul identității indiscernabilelor; fiecare stare a lui S, aparte de cea originară și de cele cauzate printr-un miracol, este cauzată de stările precedente ale lui S (doctrina spontaneității); S nu poate fi generată și nici distrusă; S exprimă întregul univers; S este indivizibilă; S posedă o adevărată unitate substanțială<sup>269</sup>.

\*

---

<sup>269</sup> *Ibidem*, pp. 110-111.

Leibniz va continua peste ani, în *Nou sistem privitor la natura și comunicarea substanțelor, precum și la uniunea care există între suflet și corp* (1695), să critice posibilitatea de a oferi legile naturii, precum și o determinare a indivizilor în termenii metafizicii și fizicii carteziene. Astfel, pentru stabilirea legilor naturii este necesară introducerea, alături de conceptul *masei întinse*, și a celui de *forță* (în ciuda conotației ale „metafizice”, cum se exprimă Leibniz). Pe de altă parte, „în simpla materie, adică în ceea ce este numai pasiv, nu este cu puțință să găsim principiile unei unități adevărate [sau reale – n.n.], de vreme ce într-însa e numai colecție sau acumulare de părți, la infinit”<sup>270</sup>.

Cu această ocazie se constată o schimbare majoră în „tactica filosofică” adoptată de Leibniz în abordarea conceptului cheie de *substanță*. El renunță la perspectiva logică (substanța era prezentată prin prisma teoriei „noțiunii complete”, plecând de la conceptele de predicție și de identitate<sup>271</sup>) pentru cea ontologică. Leibniz va reabilita în acest sens noțiunea aristotelică de *formă substanțială* (sau *entelehie primă*), dându-i conotația modernă de *forță primitivă* (originară). Aceasta nu trimite doar spre existența în act sau în potență (termeni „clasici” ai ontologiei), ci și, în plus, spre o *activitate originală și ireductibilă*, cu alte cuvinte o activitate care asigură unitatea substanței prin însuși faptul că a fost creată. Ea nu poate fi distrusă decât prin anihilație, deci nu depinde de celelalte ființe.

<sup>270</sup> *Nou sistem...*, în Leibniz, *Opere filosofice*, I, p. 324.

<sup>271</sup> D. Rutherford, „Metaphysics: The late period”, în N. Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, p. 125.



Totodată unitatea ființei, în jurul căreia se centrează întreaga metafizică leibniziană, prezentată inițial pe baza principiului logic: „*in omne propositione vera praedicatum inest subjecto*” – „în toate propozițiile adevărate predicatul este inclus în subiect”, va fi invocată în perioada de maturitate în baza unui principiu „pur” ontologic: „*ens et unum convertuntur*” – „ființă și unu sunt termeni reciproci”<sup>272</sup>.

Forma substanțială, a cărei natură rezidă în forță, are drept principale trăsături „funcționale” *percepția* și *apetiția* (apetițiunea). Forța nu trebuie înțeleasă aici atât în sens fizic (deși dezvoltarea unei dinamici fizice este hotărâtoare pentru adoptarea acestei perspective asupra substanței de către Leibniz<sup>273</sup>), ci mai degrabă într-unul psihologic, în termenii unei analogii cu „forța suflătească”, cu un principiu intern de activitate care asigură identitatea și unitatea persoanei. *Percepția* desemnează receptivitatea formei substanțiale de a reflecta varietatea lumii (multiplicitatea universului) în unitate, iar *apetiția* este tendința spontană de trecere de la o percepție confuză la una mai clară (în cel din urmă la una distinctă).

Faptul că substanța (forma substanțială) este *principiul explicativ* al tuturor lucrurilor este echivalent cu acela că „din ea decurg adevărurile primare, chiar cele privitoare la Dumnezeu și la spirite, și la natura corpurilor, precum și cele, parte cunoscute,

<sup>272</sup> C. Floru, nota 7, la *Nou sistem...*, în Leibniz, *Opere filosofice*, I, p. 336.

<sup>273</sup> El chiar notează că „noțiunea de *forță* sau de *putere*, ... pentru explicația căreia eu am destinat știința particulară a *dinamicii*, aduce cea mai mare lumină în înțelegerea adevăratei noțiuni a *substanței*” („Cu privire la reforma filosofiei prime și la noțiunea de *substanță*”, în Leibniz, *Opere filosofice*, I, p. 314).

dar insuficient demonstrate, parte necunoscute până acum, dar care vor fi de cel mai mare folos în celelalte științe”<sup>274</sup>.

Cu alte cuvinte, substanța permite nu doar explicarea (mai adecvată) a celor cunoscute deja, dar se constituie într-un veritabil principiu de cercetare ulterioară, în sensul unui instrument ce conduce la noi descoperiri (concepție prin care Leibniz rămâne fidel ideii logicii sale a descoperirii, propusă în tinerețe).

Firește substanțele constituie și principii ontologice ale lumii, de vreme ce „doar punctele metafizice sau punctele de substanță (constituite de forme sau suflete) sunt exacte și reale, iar fără ele nu ar fi nimic real, întrucât fără adevăratele unități nu ar exista nici multiplicitate”<sup>275</sup>. Merită subliniat că aceasta înseamnă implicit și respingerea viziunii sale anterioare (de factură clasic-aristotelică) conform căreia adevăratele unități (în sens substanțial) nu erau *formele* ca atare, ci *ființele* corporale, compuse dintr-un corp material și o formă substanțială nematerială.

Cel mai important aspect nou în legătură cu substanța este legată de desemnarea acesteia ca *entelehie* sau ca *principiu spontan de acțiune*: nu doar o simplă capacitate sau facultate de a acționa, ci acel ceva ce acționează de la sine cu condiția ca nimic să nu îl împiedice să o facă<sup>276</sup>.

Considerarea substanței prin prisma acestui principiu de activitate îi permite lui Leibniz să înlocuiască *gândirea* din

---

<sup>274</sup> *Ibidem*, pp. 313-314.

<sup>275</sup> *Apud* D. Rutherford, „Metaphysics...”, p. 129.

<sup>276</sup> D. Rutherford, „Metaphysics...”, p. 127.

calitatea acesteia de esență a sufletului (cum procedase Descartes): „un gând este o activitate (acțiune) și deoarece un gând urmează unui alt gând este necesar ca ceea ce persistă în această schimbare să fie adevărata esență a sufletului, deoarece acesta rămâne mereu același”. Prin urmare, „esența substanței constă în forța primitivă de acțiune, sau în legea seriilor modificărilor sale”<sup>277</sup>.

S-a argumentat că această noțiune de *lege a seriilor* este echivalentul în perioada matură a creației leibniziene pentru cea de noțiune completă, utilizată anterior pentru determinarea substanței, ea prezentând în plus avantajul de a nu modela natura substanței, caracterizată fundamental prin activitatea sa, într-o manieră în mod esențial *statică*. O noțiune completă oferă într-adevăr o prezentare a tuturor lucrurilor care pot fi predicate în mod adevărat despre unul și același subiect, dar nu oferă și *ordinea* sau *dependența cauzală* a acestor stări diferite ale substanței respective<sup>278</sup>. Aceasta ar reflecta totodată și rolul crescând pe care îl joacă de acum încolo pentru Leibniz studiile de dinamică în detrimentul celor de logică.

Revenind, trebuie remarcat că ceea ce conferă unitate unei substanțe nu este ceva de felul unui substrat inert sau având doar capacitatea (potențială) de a acționa, ci tocmai acest principiu care asigură identitatea substanței de-a lungul seriei de transformări pe care ea le suferă. A acționa înseamnă (și) capacitatea de a absorbi toate stările posibile într-o unitate (veșnic, după cum vom vedea) identică cu sine. Unitatea pe care

<sup>277</sup> Apud D. Rutherford, „Metaphysics...”, p. 165, nota 10.

<sup>278</sup> D. Rutherford, „Metaphysics...”, p. 128.

Leibniz o înfățișază aici nu este de tip static, ci o unitate a legii, care, precum în matematică, are capacitatea de a subsuma diferite valori (virtual, în număr infinit) unei singure expresii.

În mod corespunzător, prezentarea armoniei prestabilită va suferi și ea modificări, adaptându-se noilor aspecte evidențiate de metafizica leibniziană, astfel că acum ea va trebui să facă referire în mod incontestabil și la *activitatea spontană* a substanței, mai precis la „desăvârșita spontaneitate” a acesteia: „Dumnezeu a creat de la început sufletul sau oricare altă unitate reală așa încât totul într-însul să se nască din propriul lui fond, printr-o desăvârșită spontaneitate în ceea ce-l privește, și totuși în conformitate desăvârșită cu lucrurile de afară”<sup>279</sup>.

Evident, discuția este legată aici și de analiza *relației* – comunicării, uniunii – dintre trup și suflet. Leibniz neagă soluția carteziană conform căreia între acestea ar exista o interacțiune cauzală reală; el nu este de acord nici cu soluția ocazionalistă<sup>280</sup>, care consideră că doar Dumnezeu este sursa oricărei interacțiuni cauzale în lume, considerând-o pe aceasta de tipul *Deus ex machina* – echivalentă cu substituirea cauzelor secundare de către o cauză generală, care nu spune nimic cu adevărat. De fapt,

---

<sup>279</sup> *Nou sistem...*, în Leibniz, *Opere filosofice*, I, p. 331.

<sup>280</sup> Pe scurt, Malebranche aprecia că nu există nici o legătură necesară și reală între voința pe care noi o avem, de exemplu, de a mișca brațul și mișcarea acestuia. Este adevărat că el se mișcă atunci când noi vrem și că astfel suntem cauza naturală a mișcării brațului nostru. Dar cauzele naturale nu sunt nicidecum cauze veritabile, fiind doar cauze ocazionale care nu acționează decât prin intermediul forței și eficacității voinței lui Dumnezeu. Printre alte scrieri, Leibniz va consacra criticii ocazionalismului și un mic dialog intitulat chiar *Examinarea principiilor lui Malebranche* (trad. rom. în Leibniz, *Opere filosofice*, I, pp. 468-486).

soluția leibniziană în această privință rezultă în urma unei aplicări particulare a tezei armoniei prestabilite, în conformitate totodată și cu o altă constrângere ontologică generală conform căreia *nu există nici o interacțiune reală între substanțe*, fiecare dintre acestea constituind propriul suport (propria sursă) pentru toate stările sale.

\*

Strict terminologic vorbind, diferența majoră dintre perioada de tinerețe și cea de maturitate a creației leibniziene privește entitățile susceptibile de a respecta condițiile enunțate în parte anterior, *formele substanțiale*, respectiv *monadele*. În treacăt fie spus, s-a considerat că Leibniz a renunțat la termenul de formă substanțială în urma obiecțiilor aduse de contemporanii săi, care priveau critica făcută formelor substanțiale, îndeosebi de către Descartes, ca pe o „achiziție” definitivă a filosofilor „moderni”. Formele substanțiale ar fi prezentat din această perspectivă o apropiere prea mare de teoriile filosofice tocmai abandonate.

După cum s-a observat, teoria monadelor, așa cum este ea expusă în *Monadologie*, este consistentă în toate aspectele sale esențiale cu prezentarea făcută substanței în *Nou sistem*...<sup>281</sup>, fapt care poate fi constatat cu ușurință și prin compararea elementelor punctate anterior cu principalele trăsături ale monadelor care vor fi prezentate în continuare.

---

<sup>281</sup> D. Rutherford, „Metaphysics...”, p. 132.

Plecând de la *Monadologie* – dar și de la alte texte leibniziene care fac referire la acestea – monadele pot fi caracterizate ca posedând:

- 1) *simplicitate* – monadele nu au părți (toate celelalte lucruri nefiind decât agregate sau compoziții ale acestor substanțe simple). Acest aspect – decisiv, l-am putea numi, în ordine ontologică – este evidențiat de altfel cu claritate de etimologia termenului adoptat. Revenind, deci monadele, printre altele, nu posedă atributul întinderii (care, evident, este divizibilă, decompozabilă în părți), nefiind spațiale. O scurtă observație: caracterizarea în acest context a monadelor ca „adevărați atomi ai naturii” (§ 3)<sup>282</sup> poate fi înșelătoare – Leibniz nu are însă în vedere vreo teorie atomistă clasică (fie ea a lui Democrit sau, în sec. al XVII-lea, cea a lui Pierre Gassendi), iar aceasta din cel puțin două motive: atomul, în sens tradițional (materialist), posedă întindere, iar între atomi există vid (Leibniz, ca și Descartes anterior, dar din alte considerente, neagă existența vidului, el îmbrățișând principiul continuității, în conformitate cu care „realitatea este plină”<sup>283</sup>, ea neprezentând hiatusuri); în plus, atomii mai pot fi și de același fel, grupându-se în clase, lucru respins de Leibniz pe baza principiului identității indiscernabilelor. Ceea ce vizează Leibniz este însă *principiul* care stă la baza teoriei

---

<sup>282</sup> Marcăm între paranteze numărul paragrafului din *Monadologie* unde apare ideea sau citatul în cauză.

<sup>283</sup> „Cu privire la principiul continuității”, în Leibniz, *Opere filozofice*, I, p. 57. La Descartes absența vidului rezulta ca urmare a identificării materiei cu substanța întinsă, cu alte cuvinte atributul ei esențial este întinderea.

atomiste: posibilitatea de a reduce întreaga realitate la aceștia. Din această perspectivă, cum s-a remarcat, teoria monadelor constituie fundamentul pentru o *metafizică reducionista* – realitatea constă doar în monade, toate celelalte entități („ființe”) rezultând din acestea prin compunere<sup>284</sup>.

- 2) *negenerabilitate și indestructibilitate*: deoarece o monadă este simplă, ea nu poate rezulta (nu poate fi generată) prin compunere. Tot din același motiv ea nu poate fi distrusă, căci ceva distrus se descompune în părți<sup>285</sup>. O monadă nu poate lua naștere decât prin *creație* și nu poate pieri decât prin *anihilare* (divină) (§ 6).
- 3) *inalterabilitate și incomunicabilitate externă* – o monadă nu poate fi influențată de o alta; nici o monadă nu intră în interacțiune (cauzală) cu vreo altă monadă (prin urmare nici sufletul nu intră în interacțiune cu trupul) – „monadele nu au ferestre pe care să poată intra sau ieși ceva” (§ 7). Prin urmare, nici o proprietate a unei monade nu poate fi privită ca un accident cauzat în acea monadă de o alta<sup>286</sup>.

<sup>284</sup> D. Rutherford, „Metaphysics...”, p. 132.

<sup>285</sup> Punctul 2) este prezentat de Leibniz ca o consecință a definirii monadei ca substanță simplă (punctul 1)).

<sup>286</sup> În sens scolastic, pe urmele concepției aristotelice, percepția era considerată un accident produs în suflet prin interacțiunea cu lucrul de cunoscut. Se încerca astfel preservarea a două idei fundamentale, aparent greu de conciliat: neafectarea în chip esențial a sufletului prin cunoaștere, dar coabitarea necesară (până la „confundare”) a sufletului cu lucrurile de cunoscut pe un „palier” comun (în legătură cu acest ultim punct, iată observația lui Ortega y Gasset: pentru Aristotel, caracterul de similaritate dintre gândire și realitate este *aproape* total „pentru că ceea ce este important într-un lucru (și anume,

- 4) *auto-suficiență* (marcă a autonomiei) – tot ceea ce survine în existența unei monade (stările acesteia) este conținut în ea însăși și nu depinde de celelalte monade – în fiecare monadă există o „o suficiență care le face să fie izvorul acțiunilor interne ale lor” (§ 18).
- 5) *un principiu intern de activitate*, care asigură unitatea diferitelor stări prin care orice monadă „trece”, determinându-le pe acestea conform unei legi interne. Accentul este pus acum pe *activitate* – monadele nu au caracterul unui substrat inert pe care se „grefează” diferitele atribute. Avem de-a face aici cu ceva de genul *conatus*-ului spinozist, acel efort sau strădanie originară de a exista.
- 6) *continuitatea determinațiilor* în conformitate cu *principiul continuității* interpretat în registru temporal. Trebuie menționat că principiul continuității are la Leibniz o *triplă specificație*: *ontologică* – „toate ordinele ființelor naturale [oameni-animale-plante – n.n.] nu formează decât un singur lanț în care diferitele clase se leagă, ca tot atâtea inele, atât de strâns unele de altele, încât este cu neputință simțurilor și imaginației să fixeze cu precizie punctul unde începe sau unde încetează una dintre ele”<sup>287</sup>; *fizic-spațială*

---

esența sa) intră în gândire sau se (re)găsește în aceasta, ca (lucru) gândit, exact la fel cum este în afara sa. Este motivul pentru care Aristotel a putut să spună că «sufletul este, într-un anumit sens, toate lucrurile», *L'évolution de la théorie déductive*, p. 24).

<sup>287</sup> Modelul rămâne unul *matematic*, căci Leibniz adaugă imediat că „regiunile de inflexiune și de răsturnare a direcției” trebuie „să fie echivoce și înzestrate cu caractere care pot fi raportate speciilor vecine” („Cu privire la principiul continuității”, în Leibniz, *Opere filozofice*, I, p. 58).



– cum am văzut deja, nu există „spații vide” între substanțe, i.e. nu există vid, spațiu „gol” între entități; *fizic-temporală*, care ne arată că prezentul conține în sine urmele trecutului și semnele viitorului<sup>288</sup>.

- 7) *determinare calitativă (intrinsecă)*. Raționamentul leibnizian este aici următorul: orice schimbare în lucruri (existența acestora fiind de domeniul evidenței, ea constatându-se empiric imediat) presupune diferență; toate lucrurile sunt compuse din monade, iar acestora orice diferență cantitativă le este recuzată din start (ele nefiind dotate cu întindere sau figură); prin urmare, monadele trebuie să difere calitativ, pentru a asigura posibilitatea schimbării în natură. În plus, trebuie amintit că monadele, nefiind situate în spațiu și în timp, nu pot fi distinse pe aceste baze extrinseci. Mai mult, pozițiile spațială și temporală (locul și timpul) necesită pentru Leibniz o „fundamentare derivată din categoria calității”<sup>289</sup>.
- 8) *unicitate*, neexistând (conform *principiului identității indiscernabilelor*) două monade identice – trebuie ca fiecare monadă „să fie diferită de oricare alta; căci în natură nu există niciodată două fapte cu desăvârșire una ca cealaltă”.

<sup>288</sup> Principiul continuității apare ca un caz particular al *principiului rațiunii suficiente*, căci, imediat după remarcile anterioare, Leibniz adaugă că „dacă se neagă aceasta, atunci lumea va avea hiaturi, ceea ce răstoarnă principiul mare al rațiunii suficiente” (*ibidem*, p. 56).

<sup>289</sup> Vezi D. Rutherford, „Metaphysics...”, p. 135. Într-o scisoare din 1702, Leibniz notează că „lucruri care diferă ca poziție spațială trebuie să exprime această poziție spațială a lor, i.e. mediul lor înconjurător, și deci ele diferă nu doar din punct de vedere spațial sau ca denotație extrinsecă” (*apud ibidem*, p. 168, nota 38).

- 9) *o perspectivă – unică – asupra întregului Univers*. Fiecare monadă exprimă întregul Univers, constituind ea însăși un Univers (independent). Prin urmare, ea nu face altceva decât să îl exprime pe Dumnezeu, a cărui creație și este (după cum s-a spus, fiecare monadă este „un mic Dumnezeu”). Prin urmare, „natura monadei fiind de a reprezenta”, iar cum ele reprezintă, toate, întregul Univers, „nu în obiectul lor, ci în modalitatea cunoașterii obiectului sunt monadele mărginite. Toate, în mod confuz, tind către infinit, către tot, dar sunt mărginite și se deosebesc unele de altele prin gradele percepțiilor distincte” (§ 60).
- 10) *percepție și apetitie* (ca expresii ale activității interne). *Percepția* este definită ca fiind „starea trecătoare care îmbrățișează și reprezintă o multiplicitate în unitate, adică în substanța simplă” (§ 14); percepția nu trimite la ceva simplu<sup>290</sup>, căci, în virtutea principiului continuității, în permanență o schimbare în natură „include” în sens temporal, ceea ce o precede și ceea ce îi urmează, iar spațial cele cu care se învecinează. Fiecare monadă reflectă (doar aparent într-un sens absolut pasiv<sup>291</sup>) multiplicitatea naturii prin ceva intern sieși. Această

---

<sup>290</sup> „Constatăm în noi înșine, prin experiență, o multiplicitate în substanța simplă, atunci când ne dăm seama de cea mai neînsemnată cugetare de care suntem conștienți admite o varietate în obiectul ei” (§ 16).

<sup>291</sup> Dar ea însăși, fiind „trecătoare”, nu exprimă decât capacitatea activă de a reflecta întregul Univers. Ca pasivitate „pură”, o percepție nu ar putea fi justificată prin principiul rațiunii suficiente (și nici nu ar putea justifica percepția-starea ulterioară). Percepția este, prin urmare, o *activitate*, nu o receptare pasivă (după cum se exprimă Leibniz, numai în percepții și în schimbările lor „pot consta acțiunile interne ale substanțelor simple”, § 17).

reflectare sau exprimare a multiplicității nu este neapărat conștientă (și de aceea trebuie deosebită de a percepție – termen preluat ulterior și de Kant) (evident, precizarea servește delimitării de Descartes care nu accepta – în limbaj leibnizian – ca monade decât sufletele (oamenilor), animalele nefiind decât un fel de automate mecanice). Se cuvine să evidențiem și o rațiune mai profundă a acestei poziții (în principal, tot împotriva cartezienilor) care ține tot de acceptarea amintitului principiu al continuității la nivelul sufletului – chiar și într-un „leșin îndelungat” sufletul ființează, deși el nu este „gândire” (conștientă de sine). Pe de altă parte, aici este vizat și Locke, care îl criticase la rândul său pe Descartes, considerând însă somnul (sau leșinul) un *hiatus* în activitatea sufletului<sup>292</sup>. Leibniz consideră această concepție chiar periculoasă din punctul de vedere al enunțării nemuririi sufletului. Din această perspectivă, Leibniz este privit ca fiind inițiatorul „curentului” care face loc inconștientului în filosofie, în sensul în care îl justifică pe acesta *ontologic și gnoseologic*, nu doar ca o alterare-anormalitate a gândirii. Sufletul omului ființează perceptiv în toate momentele existenței sale, nu mai puțin în leșin sau în vis, decât în actele sale conștiente sau aperceptive, iar principiul continuității îmi garantează prezența în vis (leșin etc.) chiar a unor „rudimente de gândire” (termenul ne aparține),

---

<sup>292</sup> Referindu-se la Locke, Leibniz arată în *Nouveaux Essais* că „nu știu dacă va fi atât de ușor de armonizat acest autor cu noi și cu cartezienii, atunci când susține că sufletul nu gândește tot timpul și îndeosebi că el nu are percepții atunci când doarme fără a avea vise” (p. 14).

inesesizabile la prima vedere. Astfel că, în această privință (dar și în altele, cum ar fi problema ineismului), Leibniz se poate spune că adoptă o poziție de mijloc între „raționalismul” cartezian și „empirismul” lui Locke<sup>293</sup>.

Leibniz mai definește percepția ca fiind „reprezentarea variației externe în variația internă”<sup>294</sup>. Natura monadei este de a reprezenta (§ 60), cu alte cuvinte de a exprima întregul univers, iar „un lucru exprimă pe un altul ... atunci când există un raport constant și regulat între ceea ce se poate spune despre unul și despre celălalt”<sup>295</sup>. Monada nu exprimă universul în înțelesul unui proiect rațional (dacă lucrurile ar sta așa doar sufletele raționale ar fi *stricto sensu* monade), ci prin însăși natura lor de entități perceptive. Percepția este modalitatea fundamentală de expresie a monadelor. Din această perspectivă percepția este o specificație a expresiei<sup>296</sup>. Totodată ea exprimă acordul monadei cu întreaga realitate (i.e. cu toate celelalte monade), conform principiului armoniei prestabilite, ceea ce face ca însăși legea de desfășurare a percepțiilor să fie o expresie a acestei armonii în interiorul monadei. După cum notează Leibniz în *Nou sistem...* (§ 13), „Dumnezeu a creat de la început sufletul sau oricare unitate reală așa încât totul într-însul să se nască din propriul lui fond, printr-o desăvârșită

---

<sup>293</sup> Ghilimelele își datorează prezența faptului că gânditorii în cauză nu se consideră ei înșiși, nu se auto-definesc ca „raționaliști” sau „empiriști”, grila hermeneutică tributară decisiv analizei kantiene din *Critica rațiunii pure*.

<sup>294</sup> *Apud* D. Rutherford, „Metaphysics...”, p. 134.

<sup>295</sup> Leibniz către Arnauld, în *Opere filozofice*, I, p. 248.

<sup>296</sup> Vezi J. Beaufret, *Lecții de filosofie* I, pp. 222-223.

spontaneitate în ceea ce-l privește, și totuși în conformitate desăvârșită cu lucrurile de afară”. Cu alte cuvinte, dacă la Descartes percepția avea ca fundament conștiința (“Ce este ceva care gândește?” se întreabă el în *Meditații* și răspunde apoi: “ceva care se îndoiește, care înțelege, care afirmă, care neagă, care vrea, care nu vrea, care își imaginează, și *care simte*”<sup>297</sup> – subl.ns.), la Leibniz ea își găsește justificarea ultimă în armonia prestabilită și nu în conștiință – „a percepe înseamnă a fi în armonie”<sup>298</sup>.

Percepției i se adaugă *apetiția*, i.e. „acțiunea principiului intern care produce schimbarea, adică trecerea de la o percepție la alta” (§ 15). Ea este concepută prin analogie cu *conatus*-ul unui corp aflat în mișcare: „În timp ce mișcarea este exprimată prin urma unui corp în spațiu într-un interval finit de timp, *conatus*-ul este exprimat prin tendința de moment a acelui corp de a se mișca într-o anumită direcție. Prin urmare, apetitia monadei nu trebuie gândită ca modificarea actuală ce apare într-o monadă, ci ca tendința unei percepții date de a da naștere unei noi percepții”<sup>299</sup>. Doar că o monadă, la un anumit moment, este caracterizabilă printr-o *infinitate* de astfel de apetitii (tendințe, înclinații), și nu doar printr-una singură.

*Acțiunea* monadei se identifică cu trecerea la o percepție mai distinctă, în vreme ce *pasiunea* semnifică trecerea acesteia la o percepție mai confuză – „se atribuie

<sup>297</sup> *Meditații, ed. rom.*, p. 40.

<sup>298</sup> J. Beaufret, *op. cit.*, p. 223.

<sup>299</sup> D. Rutherford, „Metaphysics...”, p. 138.

astfel monadei *acțiune*, în măsura în care are percepții distincte, și *pasiune*, în măsura în care are percepții confuze” (§ 49) (asemănător, în esență, cu Spinoza, care considera activitatea ca revenind intelectului, iar pasivitatea – percepției senzoriale). Dar acțiunile și pasiunile unei monade se găsesc în corelație cu cele ale celorlalte monade – iar cum monadele nu interacționează între ele, aceasta se realizează prin intermediul armoniei prestabilite: „Dumnezeu, potrivit două substanțe simple, găsește în fiecare temeiuri la care este obligat să acomodeze pe cealaltă, și, prin urmare, ceea ce este activ în anumite privințe este din alt punct de vedere pasiv: activ, în măsura în care ceea ce cunoaștem distinct într-însul servește ca temei în explicarea celor ce se petrec într-altul; și pasiv, în măsura în care temeiul celor ce se petrec în el se găsește în ceea ce cunoaștem distinct în altul” (§ 52). Se poate vorbi, prin urmare, de o *reciprocitate* între stările perceptive ale monadelor.

\*

Pornind de la percepție și apetii Leibniz operează și o *clasificare a monadelor*. Astfel, substanțele simple care nu au decât percepție sunt numite – simplu – monade sau entelehii, în vreme ce acelea a căror percepție este mai distinctă și însoțită de memorie sunt considerate *suflete*. Sufletele, apoi, se diferențiază în suflete ale animalelor și sufletele ale oamenilor. Acestea din urmă sunt dotate, în plus față de memorie, și cu rațiune, numindu-se de aceea *suflete raționale* sau *spirite*.

În fond, Leibniz recuperează aici sub propria sa terminologie *clasificarea tradițională a sufletelor* (cu origini atât în filosofia greacă, cât și în textul biblic<sup>300</sup>), după care există trei categorii de suflete: *vegetative, senzitive și raționale*. Leibniz, în conformitate cu principiul continuității, va pune accentul în mod deosebit pe trecerea insesizabilă perceptiv între diferitele specii. După cum am mai amintit, pentru el „toate ordinele ființelor naturale nu formează decât un singur lanț în care diferitele clase se leagă, ca tot atâtea inele, atât de strâns unele de altele, încât este cu neputință simțurilor și imaginației să fixeze precis punctul unde începe sau unde încetează una din ele”<sup>301</sup>.

Sufletul omului – deși identificabil prin excelența sa, sufletul rațional – în realitate trece în mod continuu prin stări care îl apropie și de înțelegerea sa ca simplă monadă sau ca suflet animal. Astfel, consideră Leibniz, în timpul leșinului sau a unui somn greu sufletul nostru nu se deosebește în mod simțitor de o simplă monadă. Aceste stări sunt firește tranzitorii, dar Leibniz nu scapă prilejul de a se raporta încă o dată polemic față de Locke – oricare ar fi starea sa o monadă „nu ar putea subzista fără o afecțiune, care nu este altceva decât percepția sa” (§ 21). Trimiterea la Locke este clară, mai ales dacă invocăm și un pasaj din *Nouveaux Essais*, în care, referindu-se la acesta, Leibniz notează că „nu știu dacă va fi atât de ușor de armonizat acest autor cu noi și cu cartezienii, atunci când susține că sufletul nu

<sup>300</sup> Vezi D. Bădăraș, nota 9, p. 61 la „Cu privire la principiul continuității”, în *Opere filozofice*, I.

<sup>301</sup> „Cu privire la principiul continuității”, în *Opere filozofice*, I, p. 58.

gândește tot timpul și îndeosebi că el nu are percepții atunci când doarme fără a avea vise”<sup>302</sup>.

Totodată, din perspectiva celor spuse anterior, Leibniz va fi considerat în secolul XX drept primul gânditor care face loc unei forme *sui generis* a înconștientului în filosofie, pe fundalul unei observări mult mai atente, mai comprehensive (cel puțin dacă îl raportăm la antecesorii săi) a psihicului uman, în bună măsură ca urmare a statutului privilegiat pe care îl ocupă monada-suflet în decriptarea activității, a mecanismului de funcționare a monadelor în genere.

Tot în conformitate cu *principiul continuității*, dar de data aceasta în accepția sa fizic-temporală, o percepție nu poate proveni decât dintr-altă percepție, oricât de confuză ar fi aceasta. Între stările monadelor nu pot exista hiatusuri. Ele – stările – exprimă în mod continuu activitatea monadei. Sufletul omului nu este alcătuit dintr-o „îngrămădire” de stări distincte, oricât de compact ar fi posibil să o concepem pe aceasta. El exprimă în toate momentele sale o unică lege de funcționare. Astfel, se constată că atunci când revenim din leșin luăm cunoștință de percepțiile noastre ca și cum anterior acestora nu le-ar fi premers nimic. Dar tocmai acest *ca și cum* este marca faptului că noi putem să comparăm starea noastră anterioară cu cea prezentă, că există în definitiv *ceva* ce poate fi comparat și care rămâne sub o formă sau alta în noi.

Revenind la spirite și la ceea ce le distinge de celelalte suflete – rațiunea sau actele reflexive. Acestea se bazează în raționamente pe *două mari principii*: cel al (non)contradicției și

---

<sup>302</sup> *Ed. cit.*, p. 14.



cel al *rațiunii suficiente* (acesta din urmă numit și *principiul de rațiune* sau *principiul rațiunii determinante*).

În *Eseuri de teodicee* Leibniz va arăta că principiul rațiunii suficiente „ne spune că niciodată nu se întâmplă nimic fără să existe o cauză sau măcar o rațiune suficientă, deci ceva care să poată servi la a face dreptate a priori, anume de ce este ceva existent mai degrabă decât non-existent și de ce este așa și nu altfel”<sup>303</sup>. În *Monadologie* principiul menționat este definit ca fiind cel „în virtutea căruia considerăm că nici un fapt nu poate fi adevărat sau real, nici o propoziție veridică, fără să existe un temei, o rațiune suficientă pentru care lucrurile sunt așa și nu altfel, deși temeiurile acestea de cele mai multe ori nu ne pot fi cunoscute” (§ 32). Se observă imediat identificarea pe care Leibniz o operează între planul existenței (al lucrurilor, faptelor) și cel al logicului (al raționamentului în acest caz). Cauzei din natură care duce la apariția sau la modificarea unui lucru îi corespunde rațiunea sa din orizontul justificării logic-argumentative.

Adevărurile sunt și ele de două tipuri: cele *de rațiune* (de raționament) și cele *de fapt*. Adevărurile de rațiune sunt necesare și opusul lor este imposibil, iar cele de fapt sunt contingente și opusul lor este posibil.

Modalitățile specifice de abordare ale celor două tipuri de adevăruri sunt, pentru adevărurile de rațiune, *analiza*, respectiv, pentru cele de fapt, *înscrierea deductivă* a temeiurilor. *Analiza* presupune descompunerea adevărului în idei din ce în ce mai simple, în ultimă instanță în cele mai simple idei (sau idei

---

<sup>303</sup> *Eseuri de teodicee* I, 44.

primitive), care sunt propoziții identice (opusul cărora conținând, cum e și firesc, o contradicție manifestă).

Se observă cu acest prilej permanența factorului logic în gândirea leibniziană. Ne amintim că în scrierile sale „logice”, de tinerețe, Leibniz preconiza atât reducerea, pe cale combinatorică, a tuturor noțiunilor complexe la noțiunile cele mai simple, care urmau să alcătuiască un fel de alfabet al gândirii (*characteristica universalis*), cât și interpretarea adevărurilor matematice doar prin intermediul definițiilor și al principiul identității.

O scurtă paranteză ne va permite să observăm că, în fond, la Leibniz va rămâne mereu o tensiune între o abordare de factură logico-statică și o alta psiho-(fizico)-dinamică a realului. După cum am văzut, unii interpreți au încercat să explice trecerea de la definirea substanței individuale prin intermediul noțiunii individuale sau complete, la cea prin intermediul legii seriilor stărilor interne ale monadei ca o schimbare de atitudine în concepția lui Leibniz, ca pe o abandonare a predominanței logicului („de tinerețe”) sub influența cercetărilor sale de fizică dinamică („de maturitate”).

În măsura în care este vorba însă de o echivalare a ceea ce Leibniz numește forță primitivă a monadei cu entelehia – termen preluat din terminologia aristotelică din *De anima*, se poate constata că această trecere coincide, mult mai probabil cu o adâncire a gândirii leibniziene în temeiurile sale metafizice care privesc considerarea sufletului ca principiu activ.

De altfel, chiar Leibniz va nota, încă în *Disertația metafizică* din 1686, că „principiile generale ale naturii corporale și ale mecanicii însăși sunt mai degrabă metafizice decât geometrice”, pentru a considera apoi că termenul de „forță” pe

care el îl folosește este de resortul *metafizicii*<sup>304</sup>. Și tot el va numi monada *punct metafizic*, într-o stranie încercare eclectică de combinare a matematicului cu metafizica. Oricum, demersul leibnizian apare ca o tendință de *recuperare metafizică a realității externe*, reductibilă la Descartes la mărime, figură și mișcare, ca încercare de a reintroduce calitatea acolo unde pentru cartezieni ar fi trebuit să domnească doar cantitatea.

Punând punct parantezei noastre, se poate constata, pe de altă parte, că adevărurile contingente sau de fapt sunt justificate prin alte adevăruri de același gen. Cauza eficientă, ca și cea finală a unui fapt cuprinde în sine (și stă drept rezultat pentru) o infinitate de temeuri particulare care concură la explicația faptului respectiv: după cum se exprimă Leibniz, „o infinitate de figuri și de mișcări, prezente și trecute, intră în cauza eficientă a scrisului meu din acest moment; și tot așa, în cauza finală a lui intră o infinitate de mici înclinații și dispoziții, prezente și trecute, ale sufletului meu” (§ 36).

Infinitatea factorilor care concură la explicația unui fapt ține în mod fundamental de imensa varietate a corpurilor din natură și de diviziunea corpurilor la infinit. O analiză completă a acestor adevăruri de fapt nu poate fi deci realizată de către rațiune. Totuși, ceea ce se poate afirma, prin transcenderea șirului acestor detalieri de contingente, este rațiunea suficientă ultimă a tuturor seriilor de justificări, care este *Dumnezeu*. După cum s-a remarcat, Dumnezeu are aici o îndreptățire logică, deductivă<sup>305</sup>.

<sup>304</sup> *Nou sistem...*, în *Opere filosofice*, I, p. 324.

<sup>305</sup> Cf. Al. Surdu, *op. cit.*, p. 57.

## BIBLIOGRAFIE UTILIZATĂ:

### a) Literatură principală

- Aristotel, *Categorii*, în Aristotel, *Organon*, I, trad. de M. Florian, Edit. Științifică, București, 1957;
- Aristotel, *Metafizica*, trad. de Șt. Bezdechi, Edit. IRI, București, 1996;
- Aristotel, *La Métaphysique*, 2 vol., trad. de J. Tricot, Vrin, Paris, 1962;
- Aristotel, *Poetica*, trad. de D.M. Pippidi, Edit. Academiei R.P.R., București, 1965;
- Aristotel, *Physique*, 2 vol., trad. de H. Carteron, Les Belles Lettres, Paris, 1926;
- Bacon, Francis, *Noul organon*, trad. de N. Petrescu și M. Florian, Edit. Academiei R.P.R., București, 1957;
- Œuvres philosophiques de Bacon*, ed. de M.N. Bouillet, Paris, L. Hachette, 1834, vol. I-III;
- Bacon, Francis, *The New Organon*, ed. de L. Jardine și M. Silverthorne, Cambridge University Press, 2000;
- Descartes, René, *Discours de la Méthode*, texte et commentaire par É. Gilson, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1930;
- Descartes, René, *Discurs despre metodă*, trad. de D. Roventă-Frumușani și Al. Boboc, București, Edit. Academiei Române, 1990;

- Descartes, René, *Meditații metafizice*, trad. de I. Papuc, Edit. Crater, București, 1997;
- Descartes, René, *Pasiunile sufletului*, trad. de D. Răutu, note de Gh. Brătescu, Edit. Științifică și Enciclopedică, București, 1984;
- Descartes, René, *Principiile filosofiei*, trad. de I. Deac, București, Edit. IRI, 2000;
- Descartes, René, *Reguli utile și clare pentru îndrumarea minții*, trad. de C. Vilt, București, Edit. Științifică, 1964;
- Œuvres de Descartes*, ed. de Charles Adam și Paul Tannery, 11 vol., mai multe ediții: 1897-1913; 1957-58; reeditare Vrin, Paris, 1996 (prescurtat AT);
- The Philosophical Writings of Descartes*, J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, 3 vol., Cambridge University Press, Cambridge, vol. I (1985), vol. II (1984), vol. III (1991);
- Hegel, G.W.F., *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, trad. de D.D. Roșca, Edit. Academiei R.P.R., București, 1963;
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, 2 vol., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995;
- Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, trad. de N. Bagdasar și E. Moisiuc, Edit. Științifică, București, 1969;
- Leibniz, G.W., *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Flammarion, Paris, (f.a.);
- Leibniz, G.W., *Logical Papers*, A Selection Translated and Edited, with an Introduction by G. H. R. Parkinson, Clarendon Press, Oxford, 1966;

- Leibniz, G.W., *Philosophical Papers and Letters*, A Selection Translated and Edited, with an Introduction by Leroy E. Loemker, sec. ed., D. Reidel, Dordrecht, 1969;
- Leibniz, G.W., *Opere filosofice I*, trad. de C. Floru, studiu introductiv de D. Bădărău, Edit. Științifică, București, 1972;
- Leibniz, G.W., *Monadologia*, trad. de C. Floru, Edit. Humanitas, București, 1994;
- Leibniz, G.W., *Scrieri filosofice*, Edit. All, București, 2001;
- Lucrețiu, *Poemul naturii*, trad. de D. Murărașu, Edit. Minerva, București, 1981 (« Biblioteca pentru toți » 1071);
- Montaigne, Michel de, *Eseuri*, 2 vol., trad. de M. Seulescu, Edit. Științifică, București, 1971;
- Newton, Isaac, *Principiile matematice ale filosofiei naturale*, trad. de V. Marian, Edit. Academiei R.P.R., București, 1956;
- Spinoza, Baruch, *Éthique*, Introduction, traduction, notes et commentaires, index de Robert Misrahi, P.U.F., Paris, 1990;
- Spinoza, Baruch, *Traité de la réforme de l'entendement*, établissement du texte, traduction, introduction et commentaires par Bernard Rousset, Vrin, Paris, 1992;
- Spinoza, Baruch, *Etica*, trad. de Al. Posescu, Edit. Științifică și Enciclopedică, București, 1981;
- Spinoza, Baruch, *Tratatul despre îndreptarea intelectului*, trad. de Al. Posescu, Edit. Științifică și Enciclopedică, București, 1979;

Thoma de Aquino, *Summa theologiae. Despre Dumnezeu*, trad. de Gh. Sterpu și P. Găleşanu, Edit. Științifică, 1997;

## b) Lucrări de exegeză

Barnes, Jonathan, *Aristotel*, Edit. Humanitas, București, 1996;

Beaufret, Jean, *Lecții de filosofie. De la Platon la Heidegger*, vol. I, Edit. Amarcord, Timișoara, 1999;

Blanché, Robert, *La méthode expérimentale et la philosophie de la physique*, Armand Colin, Paris, 1969;

Bowen, Catherine Drinker, *Francis Bacon. The Temper of a Man*, Little, Brown and Company, Boston / Toronto, 1963;

Bréhier, Emile, *Histoire de la philosophie*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1929, Tome II;

Brunschvicg, Léon, *Spinoza et ses contemporains*, Félix Alcan, Paris, 1923;

Brunschvicg, Léon, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Pocket, 1995;

Brunschvicg, Léon, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Librairie scientifique et technique A. Blanchard, Paris, 1972;

Buchdahl, Gerd, *Metaphysics and Philosophy of Science. The Classical Origins - Descartes to Kant*, Basil Blackwell, Oxford, 1969;

Cottingham, John, *Raționaliștii: Descartes, Spinoza, Leibniz*, Edit. Humanitas, București, 1998;

Cottingham, John (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992;

- Cournot, A., *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, nouv. éd., Librairie Hachette, Paris, 1912;
- Couturat, Louis, *La logique de Leibniz*, Félix Alcan, Paris, 1901 (reimprimare anastatică: Georg Olms, Hildesheim, 1961);
- Cresson, André, *Les courants de la pensée philosophique française*, tome I, Librairie Armand Colin, Paris, 1927;
- Flew, Antony, *Dicționar de filozofie și logică*, Edit. Humanitas, București, 1996;
- Funkenstein, Amos, *Teologie și imaginație științifică din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea*, Edit. Humanitas, București, 1998;
- Garrett, Don (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996;
- Gilbert, Neal W., *Renaissance Concepts of Method*, Columbia University Press, 1960;
- Gilson, Étienne, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1948;
- Green, A. Wigfall, *Sir Francis Bacon*, Twayne Publishers, Inc., New York, 1966;
- Hampshire, Stuart, *Spinoza*, Penguin Books, London, 1951;
- Heidegger, Martin, „Sistemul filosofic și constituirea lui în epoca modernă”, trad. de G. Liiceanu, în F.W.J. Schelling, *Filosofia artei*, Edit. Meridiane, București, 1992;
- Jaspers, Karl, *Introduction à la philosophie*, Librairie Plon, Paris, 1965;
- Jolley, Nicholas (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995;



- Kneale, William și Kneale, Martha, *Dezvoltarea logicii*, vol. I, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1974;
- Kusukawa, Sachiko, „Bacon's classification of knowledge”, în *The Cambridge Companion to Bacon*, pp. 47-74;
- Lalande, Antoine, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2 vol., Librairie Félix Alcan, Paris, 1928;
- Laporte, Jean, *Le rationalisme de Descartes*, P.U.F., Paris, 1950 (reeditare: 1988);
- Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La deuxième partie: la réalité mentale*, P.U.F., Paris, 1997;
- Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie: la nature des choses*, P.U.F., Paris, 1998;
- Malherbe, Michel, „Bacon's method of science”, în *The Cambridge Companion to Bacon*, pp. 75-98;
- Marion, Jean-Luc, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, Paris, 1975;
- Marion, Jean-Luc, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, P.U.F., Paris, 1991;
- Mercer, Christia, și Sleight, jr., R.C., „Metaphysics: The early period to the *Discourse on Metaphysics*”, în N. Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, pp. 67-123;
- Ortega y Gasset, José, *L'évolution de la théorie déductive. L'idée de principe chez Leibniz*, Gallimard, Paris, 1970;
- Peltonen, Markku (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge University Press, 1996;
- Pérez-Ramos, Antonio, „Bacon's forms and the maker's knowledge tradition”, în M. Peltonen (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, pp. 99-120;

- Priest, Stephen, *Theories of Mind*, Penguin Books, London, 1991;
- Rees, Graham, „Bacon's speculative philosophy”, în M. Peltonen (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, pp. 121-145;
- Rémusat, Charles de, *Bacon. Sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours*, troisième édition, Librairie Académique, Paris, 1877;
- Rescher, Nicholas, *G. W. Leibniz's Monadology: An Edition for Students*, Routledge, London, 1991;
- Rossi, Paolo, *Clavis universalis. Arts de la mémoire, logique combinatoire et langue universelle de Lulle à Leibniz*, trad. de Patrick Vighetti, Jérôme Millon, Grenoble, 1993;
- Rossi, Paolo, „Bacon's idea of science”, în M. Peltonen (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, pp. 25-46;
- Russ, Jacqueline, *Aventura gândirii europene. O istorie a ideilor occidentale*, Institutul european, Iași, 2002;
- Rutherford, Donald, *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995;
- Rutherford, Donald, „Metaphysics: The late period”, în N. Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, pp. 124-175;
- Scruton, Roger, *Spinoza*, Edit. Humanitas, București, 1996;
- Surdu, Alexandru, *Filosofie modernă – orientări fundamentale*, Edit. Paideia, București, 2002;
- Vizureanu, Viorel, „Le système philosophique à l'aube de la modernité – le cas Descartes”, în M. Pop, S. Totu, V. Vizureanu (ed.), *Les actes du colloque „Systèmes, Images, Langages”*, Edit. Universității din București, 2008, pp. 243-256;

- Vlăduțescu, Gheorghe, *O istorie a ideilor filosofice*, Edit. Științifică, București, 1990;
- Wahl, Jean, *Tableau de la philosophie française*, Fontaine, Paris, 1946;
- Weber, Max, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Edit. Humanitas, București, 1993;
- Wilson, Catherine, *Leibniz's Metaphysics: A Historical and Comparative Study*, Princeton University Press, Princeton, 1989;
- Wilson, Margaret D., „Spinoza's theory of knowledge”, în Don Garrett (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, pp. 89-141;
- Windelband, Wilhelm, *A History of Philosophy*, vol. II: *Renaissance, Enlightenment, and Modern*, Harper & Row, Publishers, New York, 1958.

---

*Tiparul s-a executat sub cda 1997 /2008  
la Tipografia Editurii Universității din București*

---

Volumul întâi din *Proiecte filosofice ale Modernității* se dorește a fi o abordare sintetică, fără vulturi inutile sau pretențioase, a principalelor idei filosofice novatoare ce pot fi identificate în operele unor gânditori reprezentativi pentru debutul acestei perioade mult discutate din istoria culturii europene. După surprinderea ambiguităților și ezitărilor programului filosofic cu certe trăsături renascentiste al lui Francis Bacon, ne vom îndrepta atenția asupra coordonatelor esențiale pe care se înscrie – și prin care se configurează ca sursă viguroasă a ideaticii Timpurilor Noi – gândirea exponenților cei mai semnificativi pentru ceea ce ulterior s-a numit raționalism modern: Descartes, Spinoza și Leibniz.

ISBN 978-973-737-466-0



9789737374691



editura universității din bucurești

13.